JOSÉ ORTEGA Y GASSET

HISTORIA COMO SISTEMA



REVISTA de OCCIDENTE
MADRID

HISTORIA COMO SISTEMA

'La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido en que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntos, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.' Así, usando dos términos o conceptos filosóficos,comienza Ortega su ensayo cuando la Segunda Guerra Mundial está en marcha...

Colección: El Arquero, 15
ISBN: 9788429210156
Generado con: QualityEbook v0.66
Generado por: Fideo99, 02/09/2013

HISTORIA COMO SISTEMA Y

DEL IMPERIO ROMANO

1941

HISTORIA COMO SISTEMA

Capítulo I

La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido en que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntos, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo, Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérnosla nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer, Y lo más grave de estos quehaceres en que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario; quiero decir, que nos encontramos Siempre forzados a hacer algo pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede, preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir.

De aquí que el hombre tenga que estar siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida dependa primordialmente de las creencias en qué esté y que los cambios más decisivos en la humanidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias. El

diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época- tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones. Son éstas el suelo de nuestra vida. Por eso se dice que en ellas el hombre está. Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre. Las he llamado «repertorio» para indicar que la pluralidad de creencias en que un hombre, un pueblo o una época ésta no posee nunca una articulación plenamente lógica, es decir, que no forma un sistema de ideas, como lo es o aspira a serlo, por ejemplo, una filosofía. Las creencias que coexisten en una vida humana, que la sostienen, impulsan y dirigen son, a veces, incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas. Nótese que todas estas calificaciones afectan a las creencias por lo que tienen de ideas. Pero es un error definir la creencia como idea. La idea agota su papel y consistencia con ser pensada, y un hombre puede pensar cuanto se le antoje y aun muchas cosas contra su antojo. En la mente surgen espontáneamente pensamientos sin nuestra voluntad ni deliberación y sin que produzcan efecto alguno en nuestro comportamiento. La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo «intelectual», sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer.

Hecha esta advertencia, puedo retirar la expresión antes usada y decir que las creencias, mero repertorio incongruente en cuanta son sólo ideas, forman siempre un sistema en cuanto efectivas creencias o, lo que es igual, que, inarticuladas desde el punto de vista lógico o propiamente intelectual, tienen siempre una articulación vital, funcionan como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. En suma, que se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquéllas, sustentadas sobre aquéllas y secundarias. Esta indicación no puede ser más trivial, pero yo no tengo la culpa de que, aun siendo trivial, sea de la mayor importancia.

Pues si las creencias de que se vive careciesen de estructura, siendo como son en cada vida innumerables, constituirían una pululación indócil a todo orden y, por lo mismo, ininteligible. Es decir, que sería imposible el conocimiento de la vida humana. El hecho de que, por el contrario,

aparezcan en estructura y con jerarquía permite descubrir su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo. Así podemos decir ahora: el diagnóstico de una existencia humana -de un hombre, de un pueblo, de una época- tiene que comenzar filiando el sistema de sus convicciones y para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás. Ahora bien: para fijar el estado de las creencias en un cierto momento, no hay más método que el de comparar éste con otro u otros. Cuanto mayor sea el número de los términos de comparación, más preciso será el resultado -otra advertencia banal cuyas consecuencias de alto bordo emergerán súbitamente al cabo de esta meditación.

Capítulo II

Si comparamos el estado de creencias en que el hombre europeo se halla hoy con el reinante hace no más treinta años, nos encontramos con que ha variado profundamente, por haberse alterado la convicción fundamental.

La generación que florecía hacia 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón. ¿En qué consiste esta fe?

Si abrimos el Discurso del Método, que ha sido el programa clásico del tiempo nuevo, vemos que culmina en las siguientes frases: «Las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los geómetras a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas, que puedan caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen las unas a las otras en esta misma. materia y que sólo con Cuidar de no recibir como, verdadera ninguna que no lo sea y de guardar siempre el orden en, que es preciso deducirlas unas de las otras, no puede haber ninguna tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir,» (Oeuvres, cd, Adam et Tannery, tomo VI, pág. 19.)

Estas palabras son el canto de gallo del racionalismo, la emoción de alborada que inició toda una edad, eso que llamamos la Edad Moderna, Esa Edad Moderna de la cual muchos piensan que hoy asistimos nada menos que a su agonía, a su canto del cisne.

Y es innegable, por lo menos, que entre el estado de espíritu cartesiano y el nuestro existe no floja diferencia, ¡Qué alegría, qué tono

de enérgico desafío al Universo, qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes! Ya lo han oído ustedes: aparte los misterios divinos, que por cortesía deja a un, lado, para este hombre no hay ningún problema que no sea soluble. Este hombre nos asegura que en el Universo no hay arcanos, no hay secretos irremediables ante los cuales la humanidad tenga que detenerse aterrorizada e inerme. El mundo que rodea por todas partes al hombre, y en existir dentro del cual consiste su vida, va a hacerse transparente a la mente humana hasta sus últimos entresijos. El hombre va, por fin, a saber la verdad sobre todo. Basta con que no se azore ante la complejidad de los problemas, con que no se deje obnubilar la mente por las pasiones: si usa con serenidad y dueño de sí el aparato de su intelecto, sobre todo si lo usa con buen orden, hallará que su facultad de pensar es ratio, razón, y que en la razón posee el hombre el poder como mágico de poner claridad en todo, de convertir en cristal lo más opaco, penetrándolo con el análisis y haciéndolo así patente, El mundo de la realidad y el mundo del pensamiento son -según esto- dos Cosmos que se corresponden, cada uno de ellos compacto y continuo, en que nada queda abrupto, aislado e inasequible, sino que de cualquiera de sus puntos podemos, sin intermisión y sin brinco, pasar a todos los demás y contemplar su conjunto. Puede, pues, el hombre con su razón hundirse tranquilamente en los fondos abisales del Universo, seguro de extraer al problema más remoto y al más hermético enigma la esencia de su verdad, como-el buzo de Coromandel se sumerge en las profundidades del océano para reaparecer e poco trayendo entre los dientes la perla inestimable.

En los últimos años del siglo XVI y en estos primeros del XVII en que Descartes medita, cree, pues, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es el más pura: con la razón matemática. Es ésta, por tanto, una clave maravillosa que proporciona al hombre un poder, ilimitado en principio, sobre las cosas en torno, Fue esta averiguación una bonísima fortuna, Porque imaginen ustedes que los europeos no hubiesen en aquella sazón conquistado esa creencia, En el siglo XVI, las gentes de Europa habían perdido la fe en Dios, en la revelación, bien porque la hubiesen en absoluto perdido, bien porque hubiese dejado en ellos de ser fe viva. Los teólogos hacen una distinción

muy perspicaz y que pudiera aclararnos no pocas cosas del presente, una distinción entre la fe viva y, la fe inerte. Generalizando el asunto, yo formularía así, esta distinción: creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe, muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, estando en ella todavía, no actúa eficazmente en nuestra, vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello es que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos. (De aquí el fenómeno perfectamente natural que el místico llama «la presencia de Dios». También el amor vivo se distingue del amor inerte y arrastrado, en que lo amado nos es, sin síncope ni eclipse, presente. No tenemos que ir a buscarlo con la atención, sino, al revés, nos cuesta trabajo quitárnoslo de delante de los ojos íntimos. Lo cual no quiere decir que estemos siempre, ni siquiera con frecuencia, pensando en ello, sino que constantemente «contamos con ello».) Muy pronto vamos a encontrar un ejemplo de esta diferencia en la situación actual del europeo.

Durante la Edad Media había éste vivido de la revelación. Sin ella y atenido a sus nudas fuerzas, se hubiera sentido incapaz de habérselas con el contorno misterioso que le era el mundo, con los tártagos y pesadumbres de la existencia. Pero creía con fe viva que un ente todopoderoso, omniscio, le descubría de modo gratuito todo lo esencial para su vida. Podemos perseguir las vicisitudes de esta fe y asistir, casi generación tras generación, su progresiva decadencia. Es una historia melancólica. La fe viva se va desnutriendo, palideciendo, paralizándose, hasta que, por los motivos que fuere -no puedo ahora entrar en el asunto- hacia mediados del siglo XV, esa fe viva se convierte claramente en fe cansada, ineficaz, cuando no queda por completo desarraigada del alma individual. El hombre de entonces comienza a sentir que no le basta la revelación para aclararle sus relaciones con el mundo; una vez más, el hombre se siente perdido en la selva bronca del Universo, frente a la cual carece de orientación y mediador. El XV y el XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietud; como hoy diríamos, de crisis. De ellas salva al hombre occidental una nueva fe, una nueva

creencia: la fe en la razón, en las nuove scienze. El hombre recaído renace. El Renacimiento es la inquietud parturienta de una nueva confianza fundada en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo.

Capítulo III

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión, Por eso decimos que tenemos estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos.

Cabe simbolizar la vida de cada hombre como un Banco. Este vive a crédito de un encaje oro que no suele verse, que yace en lo profundo de cajas metálicas ocultas en los sótanos de un edificio. La más elemental cautela invita a revisar de cuando en cuando el estado efectivo de esas garantías -diríamos de esas creencias, base del crédito.

Hoy es urgente hacer esto con la fe en la razón de que tradicionalmente -en una tradición de casi dos siglos vive el europeo. Puede decirse que hasta hace veinte años el estado de esa creencia no se había modificado en su figura general, pero que de hace veinte años a la fecha presente ha sufrido un cambio gravísimo. Innumerables hechos, sobremanera notorios y que fuera deprimente enunciar una vez más, lo muestran.

No será necesario advertir que al hablar de la fe tradicional en la razón y de su actual modificación no me refiero a lo que acontece en éste o el otro individuo como tal. Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno por sí y por propia cuenta, hay siempre, un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituido, establecido colectivamente, con vigencia social en

suma, un estado de fe.

La fe en la ciencia a que me refiero no era sólo y primero una opinión individual, sino, al revés, una opinión colectiva, y cuando algo es opinión colectiva o social es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de éstos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar quieran o no. Nuestra opinión personal podrá ser contraria a la opinión social pero ello no sustrae a ésta quilate alguno de realidad. Lo especifico, lo constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por un individuo determinado. Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuese una cosa física. La realidad, por decirlo así, tangible de la creencia colectiva no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella, A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia. Se dice de una ley que es vigente cuando sus efectos no dependen de que yo la reconozca, sino que actúa y opera prescindiendo de mi adhesión. Pues lo mismo la creencia colectiva para existir y gravitar sobre mí y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ella. Si ahora acordamos, para entendernos bien, llamar «dogma social» al contenido de una creencia colectiva, estamos listos para poder continuar nuestra meditación.

Si, pertrechados con estos conceptos instrumentales, comparamos la situación en que hacia 1910 los europeos se encontraban y la de ahora, la advertencia del cambio, de la mutación sobrevenida, debería causarnos un saludable pavor. Han bastado no más de veinte años -es decir, sólo un trozo de la vida de un hombre, que es ya de suyo tan breve- para trastocar las cosas hasta el punto de que mientras entonces, en cualquier parte de Europa, podía recurrirse a la fe en la ciencia y en los derechos de la ciencia como máximo valor humano, y esta instancia funcionaba automáticamente y, dócil a su imperativo, reaccionaba eficaz, enérgico y súbito el cuerpo social, hoy hay ya naciones donde ese recurso provocaría sólo sonrisas, naciones que hace unos años eran precisamente consideradas como las grandes maestras de la ciencia, y no creo que haya ninguna donde, a la fecha en que hablo, el cuerpo social se estremeciese ante la apelación.

Capítulo IV

La ciencia está en peligro. Con lo cual no creo exagerar -porque no digo con ello que la colectividad europea haya dejado radicalmente de creer en la ciencia-, pero sí que su fe ha pasado, en nuestros días, de ser fe viva a ser fe inerte. Y esto basta para que la ciencia esté en peligro y no pueda el científico seguir viviendo como hasta aquí, sonámbulo, dentro de su trabajo, creyendo que el contorno social sigue apoyándole y sosteniéndole y venerándole. ¿Qué es lo que ha pasado para que tal situación se produzca? La ciencia sabe hoy muchas cosas con fabulosa precisión sobre lo que está aconteciendo en remotísimas estrellas y galaxias. La ciencia, con razón, está orgullosa de ello, y por ello, aunque con menos razón, en sus reuniones académicas hace la rueda con su cola de pavo real. Pero entre tanto ha ocurrido que esa misma ciencia ha pasado de ser fe viva social a ser casi despreciada por la colectividad. No porque este hecho no haya acontecido en Sirio, sino en la Tierra, deja de tener alguna importancia -¡pienso! La ciencia no puede ser sólo la ciencia sobre Sirio, sino que pretende ser también la ciencia sobre el hombre. Pues bien, ¿qué es lo que la ciencia, la razón, tiene que decir hoy con alguna precisión sobre ese hecho tan urgente, hecho que tan a su carne le va? ¡Ah!, pues nada. La ciencia no sabe nada claro sobre este asunto. ¿No se advierte la enormidad del caso? ¿No es esto vergonzoso? Resulta que sobre los grandes cambios humanos, la ciencia propiamente tal no tiene nada preciso que decir. La cosa es tan enorme que, sin más, nos descubre su porqué. Pues ello nos hace reparar en que la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigorosamente, sólo la ciencia físico-matemática, y apoyada inmediatamente en ella, más

débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista.

La situación actual de la ciencia o razón física resulta bastante paradójica. Si algo no ha fracasado en el repertorio de las actividades y ocupaciones humanas, es precisamente ella cuando se la considera circunscrita a su genuino territorio, la naturaleza. En este orden y recinto, lejos de haber fracasado, ha trascendido todas las esperanzas y, por vez primera en la historia, las potencias de realización, de logro, han ido más lejos que las de la mera fantasía. La ciencia ha conseguido cosas que la irresponsable imaginación no había siquiera soñado. El hecho es tan incuestionable, que no se comprende, al pronto, cómo el hombre no está hoy arrodillado ante la ciencia como ante una entidad mágica. Pero el caso es que no lo está, sino, más bien al contrario, comienza a volverle la espalda, No niega ni desconoce su maravilloso poder, su triunfo sobre la naturaleza; pero, al mismo tiempo, cae en la cuenta de que la naturaleza es sólo una dimensión de la vida humana, y el glorioso éxito con respecto a ella no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia. En el balance inexorable que es en cada instante el vivir, la razón física, con todo su parcial esplendor, no impide un resultado terriblemente deficitario. Es más: el desequilibrio entre la perfección de su eficiencia parcial y su falla para los efectos de totalidad, los definitivos, es tal que, a mi juicio, ha contribuido a exasperar la desazón universal.

Se encuentra, por tanto, el hombre ante la razón física en una situación de ánimo parecida a la que Leibniz nos describe de Cristina de Suecia cuando, después de abdicar, hizo acuñar una moneda con la efigie de una corona y puso en el exergo estas palabras: Non mi bisogna e non mi basta.

A la postre, la paradoja se resuelve en una advertencia sobremanera sencilla. Lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó, lo que hace muchos años llamaba yo el «terrorismo de los laboratorios». He aquí por qué, desde que com8ncé a escribir, he combatido lo que denominé el utopismo científico. Abrase, por ejemplo, El tema de nuestro tiempo en el capítulo titulado «El sentido histórico de la teoría de Einstein», compuesto hacia 1921. Allí se dice: «No se comprende que la ciencia, cuyo único placer es conseguir

una imagen certera de las cosas, pueda alimentarse de ilusiones. Recuerdo que sobre mi pensamiento ejerció suma influencia un detalle. Hace muchos años leía yo una conferencia del fisiólogo Loeb sobré los tropismos. Es el tropismo un concepto con que se ha intentado describir y aclarar la ley que rige los movimientos elementales de los infusorios. Mal que bien, con correcciones y añadimos, este concepto sirve para comprender algunos de esos fenómenos. Pero al final de su conferencia Loeb agrega: "Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen, sencillamente como tropismos". Esta audacia me inquietó sobremanera, porque me abrió los ojos sobre otros muchos juicios de la ciencia moderna que, menos ostentosamente, cometen la misma falta. De modo -pensaba yo- que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar el secreto de fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar, en un vago futuro, para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre. ¿Qué sentido tiene esto? La ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferirnos e las calendas griegas. Si sus métodos, actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fuesen aquéllos los obligados a supeditarse a éstos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas.

Cuando salimos de esta beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana. La actitud de Einstein es completamente distinta de la tradicional. Con ademán de joven atleta le vemos avanzar recto a los problemas y, usando del medio más a mano, cogerlos por los cuernos. De lo que parecía defecto y limitación en la ciencia hace él una virtud y una táctica eficaz»

Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica. Como Einstein decía, por aquellos años, que es preciso, en física, construir conceptos que hagan imposible el movimiento continuo (el movimiento continuo no se puede medir, y ante una realidad inmensurable la física es imposible), yo pensaba que era preciso elaborar una filosofía partiendo, como de su principio formal, de

excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario que estas calendas. La vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad, y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado. El señor Loeb, y con él toda su generación, a cuenta de que en el porvenir se va a lograr una física de la moral, renuncia a tener él, en su día presente, una verdad sobre la moral. Era una curiosa manera de existir a cargo de la posteridad, dejando la propia vida sin cimientos, raíces ni encaje profundo. El vicio se engendra tan en la raíz de esta actitud, que se encuentra ya en la «moral provisional» de Descartes. De aquí que al primer empellón sufrido por la armazón superficial de nuestra civilización -ciencia, economía, moral, política-, el hombre se ha encontrado con que no tenía verdades propias, posiciones claras y firmes sobre nada importante.

Lo único en que creía era en la razón física, y ésta, al hacerse urgente su verdad sobre los problemas más humanos, no ha sabido qué decir. Y estos pueblos de Occidente han experimentado de súbito la impresión de que perdían pie, que carecían de punto de apoyo, y han sentido terror, pánico y les parece que se hunden, que naufragan en el vacío.

Y, sin embargo, basta un poco de serenidad para que el pie vuelva a sentir la deliciosa sensación de tocar lo duro, lo sólido de la madre tierra, un elemento capaz de sostener al hombre. Como siempre ha acaecido, es preciso y bastante, en vez de azorarse y perder la cabeza, convertir en punto de apoyo aquello mismo que engendró la impresión de abismo. La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica.

Capítulo V

La naturaleza es una cosa, una gran cosa, que se compone de muchas cosas menores. Ahora bien: cualesquiera que sean las diferencias entre las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las cosas son, tienen, un ser. Y esto significa no sólo que existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y dada. Cuando hay una piedra hay ya, está ahí, lo que la piedra, es. Todos sus cambios y mudanzas serán, por, los siglos, de los siglos, combinaciones regladas de su consistencia fundamental. La piedra no será nunca nada nuevo y distinto. Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza. Y la faena de la ciencia natural consiste en descubrir bajo las nubladas apariencias esa naturaleza o textura permanente.

Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza. Repara en que el hombre tiene cuerpo, -que es una cosa- y se apresure a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo incorporal o confusamente adscrito al cuerpo, el mecanismo psíquico, que es también una cosa, y encarga de su estudio a la psicología, que es ciencia natural. Pero el caso es que así llevamos trescientos años y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estricta- mente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el

destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla.

Y aquí tienen ustedes el motivo por el cual la fe en la razón ha entrado en deplorable decadencia. El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. Está ya, en el fondo, un poco cansado de astros y de reacciones nerviosas y de átomos. Las primeras generaciones racionalistas creyeron poder aclarar con su ciencia física el destino humano. Descartes mismo escribió ya un Tratado del hombre. Pero hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? Si todas las cosas. han rendido grandes porciones de su secreto á la razón física, ¿por qué se resiste esta sola tan denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza. Yo comprendo que oír esto ponga los pelos de punta a cualquier físico, ya que significa, con otras palabras, declarar de raíz a la física incompetente para hablar del hombre. Pero que no se hagan ilusiones: con más o menos claridad de conciencia, sospechando o no que hay otro modo de conocimiento, otra razón capaz de hablar sobre el hombre -la convicción de esa incompetencia es hoy un hecho de primera magnitud en el horizonte europeo. Podrán los físicos sentir ante él enojo o dolor -aunque ambos sean en éste caso un poco pueriles-, pero esa convicción es el precipitado histórico de trescientos años de fracaso.

La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza y, en consecuencia, es preciso resolverse á pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia. La empresa es difícil, porque, desde hace tres siglos, el fisicismo nos ha habituado a dejar a nuestra espalda, como entidad sin importancia ni realidad, precisamente esa extraña. realidad que es la vida humana. Y así, mientras los naturalistas vacan, beatamente absortos, a sus menesteres profesionales, le ha venido en gana a esa extraña realidad de cambiar el cuadrante, y al entusiasmo por la ciencia ha sucedido tibieza, despego, ¿quién sabe si, mañana, franca hostilidad?

VI

Se dirá que, conforme iba notándose la resistencia del fenómeno humano a la razón física, iba también acentuándose otra forma de ciencia opuesta a ella: frente a las ciencias naturales, en efecto, surgían y se desarrollaban las llamadas ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura. A lo cual respondo, por lo pronto, que esas ciencias del espíritu -Geisteswissenschaften- no han conseguido, hasta la fecha, suscitar la creencia en el hombre europeo, como lo habían 1ogrado las naturales.

Y se comprende que fuera así. Los representantes de las ciencias del espíritu combatían los intentos paladinos, de investigar lo humano con ideas naturalistas; pero es el caso que, de hecho, las ciencias del espíritu no han sido hasta hoy más que un intento larvado de hacer lo mismo. Me explicaré. Geist? Wer ist denn der Bursche? (¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?), preguntaba Schopenhauer, malhumorado e insolente, pero no sin sobra de razón. Este gran concepto utópico de espíritu pretendía oponerse al de la naturaleza. Se presentía que la naturaleza no era la única realidad y, sobre todo, que no era la primaria o fundamental. Cuanto más se la apretaba, más parecía depender de lo humano. El idealismo alemán, como el positivismo de Comte, significan el ensayo de poner el hombre antes que la naturaleza. Fue aquél quien dio al hombre, en cuanto no es naturaleza, el nombre de Geist, espíritu.

Pero el caso es que, al intentar comprender lo humano como realidad espiritual, las cosas no marchaban mejor: los fenómenos humanos mostraron la misma resistencia, la misma indocilidad a dejarse apresar por los conceptos. Es, más: quedó reservado al pensamiento de esa época permitirse las más escandalosas e irresponsables utopías. Se comprende muy bien el malhumor y la insolencia de Schopenhauer. La Filosofía de la Historia, de Hegel, y la «ley de los tres estados», de Comte, son, sin duda, dos obras geniales, Pero bajo esta calificación de «genio», lo único que hacemos claramente es dirigir un aplauso a la magnífica destreza de un hombre como tal destreza, a lo que en él hay de juglar, de ágil o de atleta. Mas si estudiamos esas obras -principalmente la de Hegel- desde el punto de vista decisivo, que es el de la responsabilidad intelectual y

como síntoma de un clima moral, pronto advertimos que hubieran sido imposibles, ceteris paribus, en ninguna época normal de pensamiento, en ningún tiempo de continencia, mesura y patético respeto a la misión del intelecto.

Me atrevo a decir esto sólo como extrínseca señal de que la interpretación del hombre como realidad espiritual no pudo ser más que violenta, arbitraria y fallida. Porque no es lícito en este contexto seguir empleando la palabra «espíritu» en un vago sentido, sino que conviene referirla al ciclo de significaciones precisas que ha tenido en la, filosofía de los dos últimos siglos.

Y, si ahora nos preguntamos por qué el concepto de espíritu se ha revelado insuficiente para dar razón de los humanos, nos encontramos con la siguiente consideración fundamental:

Cuando los caballeros del Espíritu salían en guerra contra el naturalismo, resueltos a reflejar escrupulosamente los fenómenos humanos en su estricta genuinidad, alejando de sí los conceptos y categorías que la naturaleza nos obliga a pensar, no advertían que al partir habían dejado ya a su espalda al enemigo, Veían sólo en la naturaleza ciertos peculiares atributos, como la espacialidad, la fuerza, su manifestación sensorial, etc., y creían que basta con sustituirlos por otros atributos antagónicos -la cogitatio, la conciencia, el pensarse a sí mismo, etc.- para estar fuera del naturalismo. En definitiva, cometían el mismo error que Descartes cuando creyó suficiente para definir el moi-meme oponerlo como res cogi tans a la res extensa. Pero ¿consiste la diferencia funda mental entre esa extraña realidad que es el hombre, que es el yo, y esa otra realidad que son los cuerpos, en que el yo piensa y los cuerpos se extienden? ¿Qué inconveniente, hay en que la misma res que piensa se extienda y la misma res que se extienda piense? Astutamente, Descartes suele añadir que la res que piensa no se extiende y la res que se extiende no piensa. Pero esta negación añadida es perfectamente arbitraria, y Spinoza, que no se dejó asustar, saca tranquilamente la consecuencia de que una misma res -Natura sive Deus- piensa y se extiende. Para dirimir la cuestión fuera preciso hacer lo que Descartes no hizo, a saber: preguntarse qué es eso de res, cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante o extensa. Porque si los atributos de cogitatio y extensio son de tal modo antagonistas que no pueden convivir en una misma res, es de sospechar que cada uno de ellos repercute sobre la

estructura misma de la res como tal res. O, lo que es igual, que el término res resulta equívoco en ambas expresiones.

Ahora bien: el concepto de res había sido establecido por la ontología tradicional. El error de Descartes y el de los caballeros del Espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir -la pensée, el Geist- la doctrina vetusta sobre el ser. Un ente que consiste en pensar, ¿puede ser en el mismo sentido en que es un ente que consiste en extenderse? Además de diferenciarse en que el uno piensa y el otro se extiende, ¿no se diferencian en su mismo ser, como entidades sensu stricto?

En la ontología tradicional, el término res va siempre conjugado con el de natura, bien como sinónimo, bien en el sentido de que la natura es la verdadera res, el principio de la res. Como es sabido, el concepto de naturaleza es de pura sangre griega: recibe una primera estabilización en Aristóteles, que, modificada por los estoicos, entra en el Renacimiento y por aquel gran boquete inunda la época moderna. En Robert Boyle adopta su expresión aún vigente: la natura es la regla o sistema de reglas según la cual se comportan los fenómenos -en suma, la ley (Cassirer: Das Erkenntnis problem, II, 433.)

No es posible. hacer aquí la historia del concepto de naturaleza y sería ineficaz hacer su resumen. Para ahorrar palabras, me limito a una alusión: ¿no es sorprendente que, con perfecta continuidad, el término de naturaleza haya pasado de significar lo que significaba para Aristóteles a significar la ley de los fenómenos? ¿No es enorme la distancia entre ambos significados? Esa distancia -nótese- implicaba nada menos que todo el cambio en la manera de pensar sobre el Universo desde el hombre antiguo al hombre moderno. Pues bien: ¿qué es lo que, al través de toda esa evolución, ha permanecido invariable en el concepto de naturaleza?

En pocos temas se ve con tanta claridad como en éste hasta qué punto el hombre europeo es un heredero del hombre griego. Pero una herencia no es sólo un tesoro; es, a la vez, una carga y una cadena. Larvada en el concepto de naturaleza hemos recibido la cadena que nos ha hecho esclavos del destino helénico.

El pensamiento griego se constituye en Parménides. Sin duda fue este hombre pura esencia de lo griego, porque el hecho es que el eleatismo ha imperado siempre en las cabezas helénicas. Todo lo que no era eleatismo -simple o compuesto- fue sólo oposición. Este destino griego sigue

gravitando sobre nosotros y, a pesar de algunas ilustres rebeliones, seguimos prisioneros dentro, del círculo mágico que dibujó la ontología eleática.

Desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática, por tanto, algo que el ente ya es, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (=ser ya lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo. Como se encontraba con que las cosas del mundo en torno eran mudadizas, eran «movimiento», comienza por negar su realidad. Aristóteles, más cuerdo, renuncia a tal absolutismo y adopta una solución juste milieu. Busca en la cosa mudable lo que en su cambio no varía, lo que en su movimiento permanece. A eso es a lo que llamó la «naturaleza» de las cosas, por tanto, lo que en la cosa real parece ocultarse de ser como son los conceptos y los objetos matemáticos. La physis era el principio invariable de las variaciones. De este modo se hacía posible conservar el eleatismo fundamental del ser y, sin embargo, pensar como realidades las cosas que para el eleatismo absoluto carecían de auténtica realidad, de ousia. La idea del tiempo, intercalándose entre la ousía invariable y los estados diversos de la cosa, servía de puente entre la unidad latente del ser y, su aparente multiplicidad. La res quedaba aquí concebida como algo que tiene en su entraña la misma condición ontológica que el concepto y el triángulo: la identidad, la invariabilidad radical, la estabilidad, la profunda quietud que para el griego significaba el vocablo ser.

El proceso que lleva la natura del aristotelismo a convertirse en la regla o ley estable de los inestables, fenómenos para Boyle, lejos de ser una degeneración es una depuración del concepto originario y, como si dijéramos, su confesión sincera. Así, en Comte-Stuart Mill todo pende, como de un clavo, de la «invariabilidad de las leyes de la naturaleza». La naturaleza del positivismo es ya pura y declarada «invariabilidad», ser fijo, estático… eleático.

Ahora bien: poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo. No vamos ahora a indagar el origen de eso que llamo sublime «arbitrariedad», aunque el tema es

terriblemente atractivo. La palabra es concepto expreso, y el concepto es una realidad entre las realidades que tiene la peculiaridad de consistir en identidad, diríamos de estar hecho de identidad. Al hablar sobre la realidad -ontología- nos encontramos teniendo que ser fieles, a la vez, a las condiciones de lo real sobre que pensamos y a las condiciones del pensar con que «manipulamos» la realidad.

Se comprende perfectamente que la filosofía, en su primer estadio, no poseyese agilidad bastante para distinguir, mientras pensaba sobre lo real, qué era en lo pensado la porción perteneciente al intelecto y qué lo que propiamente pertenecía al objeto. En rigor, hasta Kant no se ha empezado a ver con claridad que el pensamiento no es copia y espejo de lo real, sino operación transitiva que sobre él se ejecuta, intervención quirúrgica en él. Por eso desde Kant ha comenzado la filosofía lo que Platón llamaría su «segunda navegación», su segundo aprendizaje, El cual estriba en advertir que, si es posible un conocimiento de la auténtica realidad (y sólo el filosófico pretende serlo), tendrá que consistir en un pensar duplicado, de ida y vuelta; quiero decir, en un pensar que, después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual, para dejar sólo en su, desnudez la intuición de lo real. La cosa es tremebunda y paradójica, pero no tiene remedio. En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto ha llegado un momento en que necesita éste -liberarse de su más íntima esclavitud, esto es, de sí mismo. De donde resulta que, precisamente por habernos Kant enseñado que el pensamiento tiene sus formas propias que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real todas esas formas, que le son, a la vez, inevitables y ajenas, y aprender a pensar en un perpetuo ¡alerta!, en un incesante **modus ponendo tollens**. En suma, tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles.

El eleatismo fue la intelectualización radical del ser, y ella constituye el círculo mágico a que antes me refería y que es urgente transcender. Lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos y los tapa ante nuestra mente, no son los atributos secundarios de, las cosas, de las res, sino la idea misma de res fundada en el ser idéntico y, porque idéntico, fijo, estático, previo y dado. Donde ese sutil atributo perdure sigue habiendo naturalismo, ser invariable. El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (=proyección sobre lo real del modo de ser

peculiar a los conceptos). Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico, y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento. Ya el objeto matemático presenta simas de ilogismo tan tremendas como el «laberinto de las dificultades de lo continuo» y todos los problemas que inspiraron a Brouwer el intento de derrocar el principio tercio excluso. La física nos sorprende hoy dramáticamente con los estados de in-identificación de los elementos atómicos.

No será necesario declarar que este artículo no es un tratado, sino, todo lo contrario, una serie de tesis que presento indefensas al fair play meditativo de los lectores. Creo, sin embargo, que ahora cobrará algún sentido mi enigmática afirmación antecedente, según la cual, el concepto de Espíritu es un naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas.

El espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, res, cosa -todo lo sutil, etérea, que se quiera. El espíritu tiene una consistencia estática: es ya y desde luego lo que es y va ser. Era tan evidente la rebeldía de lo humano a ser concebido estáticamente, que pronto hubo de intentarse -Leibniz- superar el estatismo haciendo consistir al espíritu en actividad, en dynamis. ¡Intento vano! Porque esa actividad, como toda actividad, es siempre una y la misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil. En Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática y preestablecida. Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser substante o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la cosa. El espíritu no es sino una cosa. No parece sino que las otras cosas son cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen, además, y antes que todo, idénticas, por tanto, conceptos. La protocosa, la Urding, es el intelecto. El identifica, cosifica -ver-din- glich - todo lo demás.

Los caballeros del Espíritu no tienen derecho a sentir ese asco frente a la naturaleza, un gracioso asco plotiniano. Porque el error profundo del naturalismo es inverso del que se le supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés, en que tratamos las realidades -cuerpos o no- como si fuesen ideas, conceptos:

en suma, identidades.

Cuando Heine, sin duda al salir de una lección de Hegel, preguntaba a su cochero: «¿Qué son las ideas?», éste respondía: «¿Las ideas?… Las ideas son las cosas que se le meten a uno en la cabeza» Pero el caso es que podemos más formalmente decir que las cosas son las, ideas que se nos salen fuera de la cabeza y son tomadas por nosotros como realidades.

La necesidad de superar y trascender la idea de naturaleza procede precisamente de que no puede valer ésta como realidad auténtica, sino que es algo relativo al intelecto del hombre, el cual, a su vez, no tiene realidad, tomado aparte y suelto -éste es el error de todo idealismo o «espiritualismo»-, sino funcionando en una vida humana, movido por urgencias constitutivas de ésta. La naturaleza es una interpretación transitoria que el hombre ha dado a lo que encuentra frente a sí en su vida. A ésta, pues, como realidad radical -que incluye y preforma todas las demás-, somos referidos.

Ahora sí que nos encontramos frente a ella liberados del naturalismo, porque hemos aprendido a inmunizarnos del intelectualismo y sus calendas griegas. Ahí está el «hecho» previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual. Hic Rhodus, hic salta. Se trata de pensarla urgentemente, según se presenta en su primaria desnudez, mediante conceptos atentos sólo a describirla y que no aceptan imperativo alguno de la ontología tradicional.

Claro es que este artículo no pretende desarrollar esa, empresa y se limita a insinuar lo más imprescindible para que su título -Historia como sistema-, cobre un sentido preciso.

Capítulo VII

Mal podía la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, afrontar los problemas humanos. Por su misma constitución, no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre. Y, claro está, no la encontraba. Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. EI hambre no es cosa ninguna, sino un drama - su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir. El existir mismo no le es dado «hecho» y regalado como a la piedra, sino que - rizando el rizo que las primeras palabras de este artículo inician, diremos- al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir. Esto muestra que el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es ser ya, puesto que lo único que nos es dado y que hay cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un faciendum y no un factum. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer. Cuando el médico, sorprendido de que Fontenelle cumpliese en plena salud sus cien años, le preguntaba qué sentía, el centenario respondió: Rien, rien du tout… Seulement une certaine difficulté d'être. Debemos generalizar y decir que la vida, no sólo a los cien años, sino siempre,

consiste en difficulté d'être, Su modo de ser es formalmente ser difícil, un ser que consiste en problemática tarea. Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres. El astro, en cambio, va, dormido como un niño en su cuna, por el carril de su órbita.

En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro. Si hago esto, seré A en el instante próximo; si hago lo otro, seré B. En este instante puede el lector dejar de leerme o seguir leyéndome. Y por escasa que sea la importancia de este ensayo, según que haga lo uno o lo otro, e lector será A o, será B, habrá hecho de sí mismo un A o un B. El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional sólo topaba precisamente cuando, concluía y que renunciaba a entender: la causa sui. Con la diferencia de que la causa sui sólo tenía que «esforzarse» en ser la causa de sí mismo, pero no en determinar qué sí mismo iba a causar. Tenía, desde luego, un sí mismo previamente fijado e invariable, consistente, por ejemplo, en infinitud.

Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser. Es causa sui en segunda potencia. Por una coincidencia que no es casual, la doctrina del ser viviente sólo encuentra en la tradición como conceptos, aproximadamente utilizables, los que intentó pensar la doctrina del ser divino. Si el lector ha resuelto ahora seguir leyéndome en el próximo instante será, en última instancia, porque hacer eso es lo que mejor concuerda con el programa general que para su vida ha adoptado, por tanto, con el hombre determinado que ha resuelto ser. Este programa vital es el yo de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser, que en cada instante se abren ante él.

Sobre estas posibilidades de ser importa decir lo siguiente:

1.º Que tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres, incluso en el ámbito de mi vida. Intento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia. Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de «idear» el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí

mismo, original o plagiario.

2.º Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy por fuerza libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad.

Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha.

El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser «como usted quiera». Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir, que ha hecho de sí -desde el «salvaje» paleolítico hasta el joven surrealista de París. Yo no digo que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas -ya veremos por qué límites. Pero si se toma en vez de, un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana. De la hembra paleolítica han salido madame Pompadour y Lucila de Chateaubriand; del indígena brasileño que no puede contar arriba de cinco salieron Newton y Enrique Poincaré. Y estrechando las distancias temporales, recuérdese que en 1873 vive todavía el liberal Stuart Mill, y en 1903 el liberalísimo Herbert Spencer, y que en 1921 ya están ahí mandando Stalin y Mussolini.

Mientras tanto, el cuerpo y la psique del hombre, su naturaleza, no ha experimentado cambio alguno importante al que quepa claramente atribuir aquellas efectivas mutaciones. Por el contrario, sí ha acontecido el cambio «sustancial» de la realidad «vida humana» que supone pasar el hombre de creer que tiene que existir en un mundo compuesto sólo de voluntades arbitrarias a creer que tiene que existir en un mundo donde hay «naturaleza», consistencias invariables, identidad, etc. La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino,

al revés, en ella la «sustancia» es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un «drama» que acontece y el «sujeto» a quien le acontece no es una «cosa» aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la «sustancia» sería su argumento. Pero si éste varía, quiere decirse que la variación es «sustancial».

Siendo él ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí, mismo -en términos de la escuela, un ser metafísicamente y no sólo físicamente móvil-, tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad. Lo cual no es cosa tan tremebunda como a primera vista parece. Yo no puedo ahora rozar siquiera la cuestión. Sólo, para no dejar la mente del lector flotando desorientada en el vacío, me permito recordarle que el pensamiento tiene mucha más capacidad de evitarse a sí mismo de la que se suele suponer. Es constitutiva- mente generoso: es el gran altruista. Es capaz de pensar lo más opuesto al pensar. Baste un ejemplo: hay conceptos que algunos denominan «ocasionales». Así el concepto «aquí», el concepto «yo», el concepto «éste». Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad -que es la vida- tienen que ser en este sentido «ocasionales». Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano llama al hombre un Deus occasionatus, porque, según él, el hombre, al ser libre, es creador como Dios; se entiende; es un ente creador de su propia entidad. Pero a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión, Por tanto, literalmente, lo que yo oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión.

Todo concepto es una allgemeine Bedeutung (Husserl). Pero, mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre lo mismo que al aplicarlo a otro caso singular, en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca lo mismo cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto «vida» en el sentido de vida humana. Su significación qua significación es; claro está, idéntica; pero lo que significa es no sólo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual.

Permítaseme, en gracia de la brevedad, que interrumpa aquí estas consideraciones y renuncie a salir al paso de las más obvias dificultades.

Capítulo VIII

Lindoro, un antiguo homme a femmes, me hace esta confianza:

«Ayer he conocido a Hermione: es una mujer encantadora. Ha estado conmigo deferente, insinuante. Se me ocurre hacerle el amor e intentar ser correspondido. Pero ¿es que mi auténtico ser, eso que llamo yo, puede, consistir en «ser el amante de Hermione»? Apenas, en la anticipación que es el imaginar, me represento con alguna precisión mi amor con Hermione, rechazo enérgicamente tal proyecto de ser ¿Por qué? No encuentro reparo alguno que poner a Hermione, pero es… que tengo cincuenta años, y a los cincuenta años, aunque el cuerpo se conserve tan elástico como a los treinta y los resortes psíquicos funcionen con el mismo vigor, no puedo ya ser amante de Hermione. Pero ¿por qué? ¡Ahí está! Porque, como tengo bastantes años, he tenido tiempo de ser antes el amante de Cidalisa y el amante de Arsinoe y el amante de Glukeia, y ya sé lo que es ser amante, conozco sus excelencias, pero conozco también sus límites. En suma, he hecho a fondo la experiencia de esa forma de vida que se llama amar a una mujer y, francamente, me basta. De donde resulta que la causa de que yo no sea mañana un amante es precisamente que lo he sido. Si no lo hubiera sido, si no hubiera hecho a fondo esa experiencia del amor, yo sería el amante de Hermione.»

He aquí una nueva dimensión de esa extraña realidad que es la vida. Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser. . El hombre europeo ha sido «demócrata», «liberal», «absolutista», «feudal», pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir,

rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas esas cosas, pero lo es en la «forma de haberlo sido». Si no hubiese hecho esas experiencias, si no las tuviese a su espalda y no las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible que, ante las dificultades de la vida política actual, se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero «haber sido algo» es la fuerza que más automáticamente impide serlo.

Si Lindoro no hace el amor a Hermione, por tanto, si la realidad de su vida es ahora la que es, la que va a ser se debe a lo que vulgarmente se llama «experiencia de la vida». Es ésta un conocimiento de lo que hemos sido que la memoria nos conserva y que encontramos siempre acumulado en nuestro hoy, en nuestra actualidad o realidad. Pero es el caso que ese conocimiento determina negativamente mi vida en lo que ésta tiene de realidad, en su ser. De donde resulta que la vida es constitutivamente experiencia de la vida. Y los cincuenta años significan una realidad absoluta, no porque el cuerpo flaquea o la psiquis se afloja, cosa que a veces no acontece, sino porque a esa edad se ha acumulado más pasado viviente, se ha sido más cosas y se «tiene más experiencia». De donde resulta que el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido.

Pero la experiencia de la vida no se compone sólo de las experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite. La sociedad consiste primariamente en un repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer. Ahora bien: para que una forma de vida -una opinión, una conducta- se convierta en uso, en vigencia social, es preciso «que pase tiempo» y con ello que deje de ser una forma espontánea de la vida personal. El uso tarda en formarse. Todo uso es viejo. O lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre, tardígrada. Por lo demás, la instauración de un nuevo uso -de una nueva «opinión pública» o «creencia colectiva», de una nueva moral, de una nueva forma de, gobierno-, la determinación de lo que la sociedad en cada momento va a ser, depende de lo que ha sido, lo, mismo que la vida personal. En la crisis política actual, las sociedades de Occidente se encuentran con que

no pueden ser sin más ni más, «liberales», «demócratas», «monárquicas», «feudales», ni… «faraónicas», precisa- mente porque ya lo han sido, por sí o por saber cómo lo fueron otras. En la «opinión pública política» actual, en ese uso hoy vigente, sigue actuando una porción enorme de pasado y, por tanto, es todo eso en la forma de haberlo sido.

Tome el lector, sencillamente, nota de lo que le pasa cuando, ante los grandes problemas políticos actuales, quiere adoptar una actitud. Primero se pone de pie en su mente una cierta figura de posible gobernación, por ejemplo: el autoritarismo. Ve en él, con razón, el medio de dominar algunas dificultades de la situación política. Mas si esa solución es la primera o una de las primeras que se le han ocurrido, no es por casualidad. Es tan obvia precisamente porque ya estaba ahí, porque el lector no ha tenido que inventarla por sí. Y estaba ahí no sólo como proyecto, sino como experiencia hecha. El lector sabe, por haber asistido a ello o por referencias, que ha habido monarquías absolutas, cesarismo, dictaduras unipersonales o colectivas. Y sabe también que todos estos autoritarismos, si bien resuelven algunas dificultades, no resuelven todas; antes bien, traen consigo nuevas dificultades. Esto hace que el lector rechace esa solución y ensaye mentalmente otra en la cual se eviten los inconvenientes del autoritarismo. Pero con ésta le acontece lo propio, y así sucesivamente hasta que agota todas las figuras de gobernación que son obvias porque ya estaban ahí, porque ya sabía de ellas, porque habían sido experimentadas. Al cabo de este movimiento intelectual al través de las formas de gobierno, se encuentra con que sinceramente, con plena convicción, sólo podría aceptar una… nueva, una que no fuese ninguna de las sidas, que necesita inventarla, inventar un nuevo ser del Estado -aunque sea sólo un nuevo autoritarismo, o un nuevo liberalismo-, o buscar en su derredor alguien que la haya inventado o sea capaz de inventarla. He aquí, pues, como en nuestra actitud política actual, en nuestro ser p6htico, pervive todo el pasado humano que nos es conocido. Ese pasado es pasado no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forr6a de haber sido; en suma, porque es nuestro pasado. La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que hay algo si no es presente, actual. Si, pues, hay pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros. Y, en efecto, si analizamos lo que ahora somos, si miramos al trasluz la

consistencia de nuestro presente para descomponerlo en sus elementos como pueda hacer el químico o el físico con un cuerpo, nos encontramos, sorprendidos, con que nuestra vida, que es siempre ésta, la de este instante presente o actual, se compone de lo que hemos sido personal y colectivamente. Si hablamos de ser en el sentido tradicional, como ser ya lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de «naturaleza», es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal. Mas, por lo mismo, si el hombre no tiene más ser eleático que lo que ha sido, quiere decirse que su auténtico ser, el que en efecto, es y no sólo «ha sido», es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en «ser lo que no ha sido», en un ser no-eleático. Y como el término «ser» está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él. El hombre no es, sino que «va siendo» esto y lo otro. Pero el concepto «ir siendo» es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo perfectamente irracional. Ese «ir siendo» es lo que, sin absurdo, llamamos «vivir». No digamos, pues, que el hombre es, sino que vive.

Por otra parte, conviene hacerse cargo del extraño modo de conocimiento, de comprensión que es ese análisis de lo que concretamente es nuestra vida, por tanto, la de ahora. Para entender la conducta de Lindoro, ante Hermione, o la del lector ante los problemas públicos; para averiguar la razón de nuestro ser o, lo que es igual, porque somos como somos, ¿qué hemos hecho? ¿Qué fue lo que nos hizo comprender, concebir nuestro ser? Simplemente contar, narrar que antes fui el amante de esta y aquella mujer, que antes fui cristiano; que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otro y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica.

Las formas más dispares del ser pasan por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el ser es, en el hombre, mero pasar y pasarle: le «pasa ser» estoico, cristiano, racionalista, vitalista. Le pasa ser la hembra paleolítica y la marquise de Pompadour, Gengis-Khan y

Stepahn George, Pericles y Charles Chaplin. El hombre no se adscribe a ninguna de esas formas: las atraviesa -las vive- como la flecha de Zenón, a pesar de Zenón, vuela sobre quietudes.

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser, que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensaya esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a creer profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. El hombre «va siendo» y «des-siendo» -viviendo. Va acumulando ser -el pasado se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica -es la Realdialektik, con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el, pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX.

¿En qué consiste esa dialéctica que no tolerar las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah!, eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar, cuál es esa serie, cuáles son sus estadios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos. Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica.

Ahí está, esperando nuestro estudio, el auténtico «ser» del hombre -tendido a lo largo de su pasado. El hombre, es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable

trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de, sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser, En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientarnos, sólo hay, un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado.

En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene… historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es, a las cosas, es la historia -como res gestae- al hombre. Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. Deus cui hoc est natura quod fecerit…, dice San Agustín. Tampoco el hombre tiene otra «naturaleza» que lo que ha hecho.

Es sobremanera cómico que se condene el historicismo porque produce en nosotros o corrobora la conciencia de que lo humano es, en todas sus direcciones, mudadizo y riada concreto es en él estable. ¡Como si el ser estable -la piedra, por ejemplo- fuese preferible al mutante! La mutación «sustancial es la condición de que una entidad pueda ser progresiva como tal entidad, que su ser consista en progreso. Ahora bien: del hombre es preciso decir, no sólo que su ser es variable, sino que su ser crece y, en este sentido, que progresa. El error del viejo progresismo estribaba en afirmar a priori que progresa hacia lo mejor. Esto sólo podrá decirlo a posteriori la razón histórica concreta. Esta es la gran averiguación que de ella esperamos, puesto que de ella esperamos la aclaración de la realidad humana y con ello de qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor y qué es lo peor. Pero el carácter simplemente progresivo de nuestra vida sí es cosa que cabe afirmar a priori, con plena evidencia y con seguridad incomparable a la que ha llevado a suponer la improgresividad de la naturaleza, es decir, la «invariabilidad de sus leyes». El mismo conocimiento que nos descubre la variación del hombre nos hace patente su consistencia progresiva. El europeo actual no es solamente distinto de lo que era hace cincuenta años, sino que su ser de ahora incluye el de hace medio siglo. El europeo actual se siente hoy sin fe viva en la ciencia, precisamente porque hace cincuenta años creía a fondo en ella. Esa fe vigente hace medio siglo puede definirse con

suficiente rigor, y entonces se vería que era tal porque hacia 1800 esa misma fe en la ciencia tenía otro perfil, y así sucesivamente hasta 1700, aproximadamente, fecha en que se constituye como «creencia colectiva», como «vigencia social», la fe en la razón. (Antes de esa fecha, la fe en la razón es una creencia individual o de pequeños grupos particulares que viven sumergidos en sociedades donde la fe en Dios, ya más o menos inercial, sigue vigente.) En nuestra crisis presente, en nuestra duda ante la razón, encontramos, pues, inclusa toda esa vida antecedente. Somos, pues, todas esas figuras de fe en la razón y además somos la duda que esa fe ha engendrado. Somos otros que el hombre de 1700 y somos más.

No hay, por tanto, que lagrimar demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es precisamente nuestro privilegio ontológico. Sólo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre en ese ser que ya, es, sino que puede emigrar de ese ser a otro. Pero no basta con esto: no basta que pueda libertarse de lo que ya es para tomar una nueva forma, como la serpiente que abandona su camisa para quedarse con otra. El progreso exige que esta nueva forma supere la anterior y, para superarla, la conserve y aproveche; que se apoye en ella, que se suba sobre sus hombros, como una temperatura más alta va a caballo sobre las otras más bajas. Progresar es acumular ser, tesaurizar realidad. Pero este aumento, del ser, referido sólo al individuo, podía interpretarse naturalísimamente como mero desarrollo o enodatio de una disposición inicial. Indemostrada como está la tesis evolucionista, cualquiera que sea su probabilidad, cabe decir que el tigre de hoy no es más ni menos tigre que el de hace mil años: estrena el ser tigre, es siempre un primer tigre. Pero el individuo humano no estrena la humanidad. Encuentra desde luego en su circunstancia otros hombres y la sociedad que entre ellos se produce. De aquí que su humanidad, la que en él comienza a desarrollarse, parte de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación; en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que él no tiene que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo. Este no empieza para él, como en el tigre, que tiene siempre que empezar de nuevo, desde el cero, sino de una cantidad positiva a la que agrega su propio crecimiento. El hombre no es un primer hombre y eterno Adán, sino que es formalmente un hombre segundo, tercero, etc.

Tiene, pues, su virtud y su gracia ontológica la condición mudadiza y

da ganas de recordar las palabras de Galileo: I detrattori della corruptibilità meriterebber d'esser cangiati in statue.

Tome el lector su vida en un esfuerzo de reflexión y mírela a trasluz como se mira un vaso de agua para ver sus infusorios. Al preguntarse por qué su vida es así y no de otro modo, le aparecerán no pocos detalles originados por un incomprensible azar. Pero las grandes líneas de su realidad le parecerán perfectamente comprensibles cuan- do vea que es él así porque, en definitiva, es así la sociedad -«el hombre colectivo»- donde vive y, a su vez, el modo de ser de ésta quedará esclarecido al descubrir dentro de él lo que esa sociedad fue -creyó, sintió, prefirió- antes, y así sucesivamente. Es decir, que verá en su propio e instantáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano, Porque no puede aclararse el ayer sin el anteayer, y así sucesivamente. La historia es un sistema -el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara. Es imposible entender bien lo que es ese hombre «racionalista» europeo, si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano sin saber lo que fue ser estoico, y así sucesivamente. Y este sistematismo rerum gestarum reobra y se potencia en la historia como cognitio rerum gestarum. Cualquier término histórico, para ser preciso, necesita ser fijado en función de toda la historia, ni más ni menos que en la Lógica de Hegel cada concepto vale sólo por el hueco que le dejan los demás.

La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más rigoroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le suele atribuir, como tema? Lo opuesto, que es lo acostumbrado, equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. No hay actio in distans. El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo -se entiende, mi vida.

Capítulo IX

El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea ésta, con tal de que nos parezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción o imaginación de ella.

La razón física fue, en su hora, una revelación. La astronomía anterior a Kepler y Galileo era un mero juego de ideas, y cuando se creía en uno de los varios sistemas usados y en tal o cual modificación de esos sistemas, se trataba siempre de una pseudocreencia. Se creía en una o en otra teoría como tal teoría. Su contenido no, era la realidad, sino sólo una «salvación de las apariencias». La adhesión que un cierto razonamiento o combinación de ideas provoca en nosotros no va más allá de ellas. Suscitada por las ideas como tales, termina en éstas. Se cree que aquellas ideas son, dentro del juego y orbe de las ideas, las mejor elaboradas, las más fuertes, más sutiles, pero no por eso se experimenta la impresión arrolladora de que en esas ideas aflora la realidad misma; por tanto, que esas ideas no son «ideas», sino poros que se abren en nosotros, por los cuales nos penetra algo ultramental, algo trascendente que, sin intermedio, late pavorosamente bajo nuestra mano:

Las ideas, pues, representan dos papeles muy distintos, en la vida humana: unas veces son meras ideas. El hombre se da cuenta de que, a pesar de la sutileza y aun exactitud y rigor lógico de sus pensamientos, éstos no son más que invenciones suyas; en última instancia, juego intrahumano y subjetivo, intrascendente. Entonces la idea es lo contrario de una revelación -es una invención. Pero otras veces la idea desaparece

como tal idea y se convierte en un puro modo de patética presencia que una realidad absoluta elige. Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo trascendente se nos descubre por sí mismo, nos invade e inunda -y esto es la revelación.

Desde hace más de un siglo usamos el vocablo «razón», dándole un sentido cada día más degradado, hasta venir de hecho a significar el mero juego de ideas. Por eso aparece la fe como lo opuesto a la razón. Olvidamos que a la hora de su nacimiento en Grecia y de su renacimiento en el siglo XVI, la razón no era juego de ideas, sino radical y tremenda convicción de que en los pensamientos astronómicos se palpaba inequívocamente un orden absoluto del cosmos; que, a través de la razón física, la naturaleza cósmica disparaba dentro del hombre su, formidable secreto trascendente. La razón era, pues, una fe. Por eso, y sólo por eso, no por otros atributos y gracias peculiares pudo combatir con la fe religiosa, hasta entonces vigente. Viceversa, se ha desconocido que la fe religiosa es también razón, porque se tenía de esta última una idea angosta y fortuita. Se pretendía que la razón era sólo lo que se hacía en los laboratorios o el cabalismo de los matemáticos. La pretensión, contemplada desde hoy, resulta bastante ridícula y parece como una forma entre mil de provincialismo intelectual. La verdad es que lo específico de la fe religiosa se sostiene sobre una construcción tan conceptual como puede ser la dialéctica o la física. Me parece en alto grado sorprendente que hasta la fecha no exista -al menos yo no la conozco- una exposición del cristianismo como puro sistema de ideas, pareja a la que puede hacerse del platonismo, del kantismo o del positivismo. Si existiese -y es bien fácil de hacer-, se vería su parentesco con todas las demás teorías como tales y no parecería la religión tan abruptamente separada de la ideología.

Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de ésta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. Para mí es razón, en el verdadero y rigoroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino… intelecto; mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego le estraga y, por fin, le desespera y le hace despreciarse a sí mismo.

De aquí que sea preciso en la situación actual de la humanidad, dejar atrás, como fauna arcaica, los llamados «intelectuales» y orientarse de nuevo hacia los hombres de la razón, de la revelación.

El hombre necesita una nueva revelación. Por que se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior cuando no puede contrastar ésta y disciplinarla en el choque con algo que sepa a auténtica e inexorable realidad. Esta es el único verdadero pedagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética, ni hay en serio cultura, ni hay Estado, ni hay siquiera -y esto es lo más terrible- realidad en la propia vida personal. Cuando el hombre se queda o cree quedarse solo, sin otra realidad distinta de sus ideas que le limite crudamente, pierde la sensación de su propia realidad, se vuelve ante sí mismo entidad imaginaria, espectral, fantasmagórica. Sólo bajo la presión formidable de alguna trascendencia se hace nuestra persona compacta y sólida y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que meramente imaginamos ser.

Ahora bien: la razón física, por su propia evolución, por sus cambios y vicisitudes, ha llegado a un punto en que, se reconoce a sí misma como mero intelecto, si bien como la forma superior de éste; hoy entrevemos que la física es combinación mental nada más. Los mismos físicos han descubierto el carácter meramente «simbólico», es decir, casero, inmanente, intrahumano, de su saber. Podrían producirse en la ciencia natural estas o las otras razones; podrá a la física de Einstein suceder otra; a la teoría de los quanta, otras teorías; a la idea de la estructura electrónica de la materia, otras teorías: nadie espera que esas modificaciones y procesos brinquen nunca más allá de un horizonte simbólico. La física no nos pone en contacto con ninguna trascendencia. La llamada naturaleza, por lo menos lo que bajo este nombre escruta el físico, resulta ser un aparato de su propia fabricación que interpone entre la auténtica realidad y su persona. Y, correlativamente, el mundo físico aparece, no como realidad, sino como una gran máquina apta para que el hombre la maneje y aproveche. Lo que hoy queda de fe en la física se reduce a fe en sus utilizaciones. Lo que tiene de real -de no mera idea- es sólo lo que tiene de útil. Por eso se ha perdido miedo a la física y con el miedo, respeto, y con el respeto, entusiasmo.

Pero, entonces, ¿de dónde puede venirnos esa nueva revelación que el hombre necesita?

Toda desilusión, al quitar al hombre la fe en una realidad, a la cual estaba puesto, hace que pase a primer plano y se descubra la realidad de lo que le queda y en la que no había reparado. Así, la pérdida de la fe en Dios deja al hombre sólo con su naturaleza, con lo que tiene. De esta naturaleza forma parte el intelecto, y el hombre, obligado a atenerse a él, se forja la fe en la razón físico-matemática. Ahora, perdida también -en la forma descrita- la fe en esa razón, se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda y que es su desilusionado vivir. He aquí por qué en nuestros días comienza a, descubrirse la gran realidad de la vida como tal de que el intelecto no es más que una simple función y que posee, en consecuencia, un carácter de realidad más radical que todos los mundos construidos por el intelecto. Nos, encontramos, pues, en una disposición que podía denominarse «cartesianismo de la vida» y no de la cogitatio.

El hombre se pregunta: ¿qué es esta única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir? ¿Cómo he llegado a no ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es la realidad trascendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. Y, por vez primera, se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, sino porque no tiene otra cosa. No se han hecho en serio las cosas sino cuando de verdad han hecho falta. Por eso es la sazón, esta hora presente, de que la historia se instaure como razón histórica.

Hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón. En Grecia, los términos razón e historia eran contrapuestos. Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional. El que más, ha querido llevar a ella una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el formalismo de su lógica, o Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión «razón histórica». No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías.

Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de

histórico no era racional.

La razón histórica es, pues, ratio, lógos, rigoroso concepto. Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigorosa, más exigente que ésta. La física renuncia a entender aquello de que ella habla. Es más: hace de esta ascética renuncia su método formal, y llega, por lo mismo, a dar al término entender un sentido paradójico de que protestaba ya Sócrates cuando, en el Fedón, nos refiere su educación intelectual; y tras Sócrates todos los filósofos hasta fines del siglo XVII, fecha en que se establece el racionalismo empirista. Entendemos de la física la operación de análisis que ejecuta al reducir los hechos complejos a un repertorio de hechos más simples. Pero estos hechos elementales y básicos de la física son ininteligibles. El choque es perfectamente opaco a la intelección. Y es inevitable que sea así, puesto que es un hecho. La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el fieri de que proviene: ve cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y «facultades» -que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción-, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos «hechos» -los instintos y las facultades-, que no son, claro está, más que ideas -interpretaciones- que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir.

En 1844 escribía Auguste Comte (Discours sur l'esprit, positif, Ed. Schleicher, 73): «*On peut assurer aujourd'hui que la doctrine qui aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir.*»

DEL IMPERIO ROMANO

José Ortega y Gasset
1941

INTRODUCCIÓN

CONCORDIA

La "Historia social y económica del Imperio romano", de Rostovtzeff, se publicó, en inglés, en el año 1926. El autor, ruso de nación, había sido profesor en la Universidad de Petersburgo hacia 1918. En esta fecha huyó a Inglaterra, donde pasó dos años, y desde 1920 en seña Historia antigua y Arqueología en Estados Unidos, primero en Wisconsisn, luego en Yale. La aparición de su obra produjo insólitos estremecimientos en los mínimos universos habitados por los curiosos de la ciencia histórica. La causa de ello era ésta: Existe una historia que es paradigma de todas las demás, por su materia y por el grado de madurez a que ha llegado su investigación: la historia de Roma. Pero esta historia ejemplar de Roma terminaba donde Mommsen la dejó: en Julio César. Lo que viene después, el Imperio, seguía siendo poco más que una leyenda. Y, sin embargo, es la época del pasado mediterráneo que más nos importa. Durante ella entra en la escena histórica lo que luego va a ser Europa; durante ella se latiniza el Occidente y para siempre recibe moldes radicales del sentir y del pensar. La historia del Imperio romano es ya el primer estrato de la historia de Europa, y no sólo un precedente como la historia de la República o la historia de Grecia. Y he aquí que este ruso fugitivo tiene la audacia de enfrontarse con la gigantesca mole de hechos que esa época amontona y someterla a una primera construcción. La masa ininteligible de datos se organiza como un esbozo de anatomía, se configura y empieza a decirnos algo. Eso que nos dice no colma, ni mucho menos, nuestro apetito de claridad, pero ya es un punto de partida para la comprensión. El Imperio romano, que es muy probablemente la realidad de mayor trascendencia hasta ahora manifiesta en la historia humana, nos deja ver, por vez primera, sus colosales entrañas. De aquí los susodichos estremecimientos.

Pero más allá de la emoción que esta obra ha despertado en los hombres de ciencia -los pobres entes fantasmáticos que son, por ahora, los hombres de las ciencias humanas-, resulta ser este libro de una actualidad pavorosa, siempre que no se intente reducir la actualidad a su superficie. Ni es, claro está, casual que este remoto antaño venga a conmovernos hogaño. No se trata de que un libro engendrado por la pura curiosidad del autor haya coincidido, en virtud de azar, con lo que estos años pasa en el mundo. Los buenos libros no son casuales. La relación es la inversa. Mommsen, que era una especie de Hércules historiador, se detuvo en el umbral del Imperio porque el horizonte de sus experiencias individuales y las de su época en materia política se detenían allí. El siglo XIX solo podía entender la Roma republicana, la Roma ascendente, con fe intacta en los dioses y en sí misma, que vivía de «concordia profunda» y de lo que sentía como "libertas".

Pero la forma de vida que se ha llamado Imperio romano sobrevino, precisamente, porque esas dos cosas -«concordia», libertas- dos cosas etéreas y, a la vez, las más sustanciales, se habían volatilizado. Ambos términos son de Cicerón, y con ellos expresaba la desazón radical de su alma ante el aspecto que en derredor suyo la existencia tomaba. Ahora bien: ese aspecto coincide en alguno de sus rasgos esenciales con el que ha ido adquiriendo la vida occidental desde hace treinta años. Un nuevo paisaje histórico, totalmente distinto del que ha servido hasta ahora de fondo a la vida adulta de Europa, aparecía a la vista. Y a la luz de ese nuevo presente, la oscuridad de los viejos siglos imperiales se aclaraba de súbito patéticamente, se plasmaba con fisonomía perceptible ante los ojos del historiador. No se trata, pues, de que la actualidad haya venido a coincidir con su libro, sino al revés: la actualidad lo ha inspirado.

Concordia! Libertas!… No he visto que se haya esclarecido nunca el sentido auténtico que estos dos vocablos tenían para Cicerón, quiero decir el sentido que él vivía en ellos al escribirlos y pronunciarlos. Por lo mismo, intentar una exégesis de ambos términos fuera acaso la introducción oportuna al presente ensayo.

DICCIONARIO Y CIRCUNSTANCIA

Nadie pretenderá que el Diccionario baste para revelarnos lo que una palabra significa. Ya es mucho que logre proporcionar un esquema dentro del cual puedan quedar inscritas las infinitas significaciones efectivas de que una palabra es susceptible. Porque es evidente que el significado real de cada vocablo es el que tiene cuando es dicho, cuando funciona en la acción humana que es decir, y depende, por tanto, de quien lo dice y a quien se lo dice, y cuándo y dónde se dice. Lo cual equivale a advertir que el significado auténtico de una palabra depende, como todo lo humano, de las circunstancias. En la operación de hablar, esto es, de entenderse verbalmente, lo que llamamos idioma o lengua es solo un ingrediente, el ingrediente relativamente estable que necesita ser completado por la escena vital en que se hace uso de él. El ejemplo más claro, por ser a la vez exacto y caricaturesco, es éste dado por algunos lingüistas: ¡Imagínese el número de cosas que puede significar el vocablo «negra»! Son tantas que no nos dice nada: ante ella la mente renuncia a entender, indecisa frente a lo innumerable, pues ni siquiera obliga a que pensemos en un color, ya que a veces hablamos de «nuestra negra suerte». Y, sin embargo, basta que el cliente de un bar grite «Negra» para que el camarero acuda solícito trayendo el vaso espumante de oscura cerveza. Todo lo que la palabra «negra» no dice por sí misma, lo añade, diciéndolo, muda, la circunstancia. El idioma o lengua es, pues, un texto que para ser entendido, necesita siempre de ilustraciones. Estas ilustraciones consisten en la realidad viviente y vivida desde la cual el hombre habla: realidad por esencia inestable, fugitiva, que llega y se va para no volver. De todo lo cual resulta que el sentido real de una palabra no es el que tiene en el Diccionario, sino el que tiene en el instante. ¡Tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad

“sub specie aeternitatis”, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla “sub specie instantes”!

RAZÓN Y PERIPECIA

En plena guerra civil, Cicerón escribe su libro “Sobre el Estado” (De Republica). Ve con claridad sobrada que cuanto acontecía desde veinte años antes en Roma no era una lucha política como tantas otras sufridas por su pueblo, luchas que pertenecen a la economía normal de la vida pública, en que el cuerpo social regula rápidamente los desequilibrios de su propio crecimiento. Precisamente uno de los designios de Cicerón al componer este tratado era desarrollar una gran idea que, aunque no lo dice, había aprendido en Polibio, la cabeza más clara de historiador o, si se quiere, de filósofo de la historia que produjo el mundo antiguo.

Polibio toma contacto con Roma en el momento en que esta va a extender su poderío sobre toda la cuenca del Mediterráneo, ensamblando de esta suerte, por vez primera, el Oriente con el Occidente. Una fuerza política de tal naturaleza trascendía todas las experiencias históricas que hasta entonces había adquirido el hombre. Con una perspicacia genial, que acaso no tenga pareja en todo el pensamiento histórico, Polibio, el griego de Megápolis, prevé estos destinos de Roma y además cala hasta el fondo la extraña condición de su estructura estatal. Mientras los Estados helénicos habían sido constituidos casi siempre por un hombre -Licurgo en Esparta, Solón en Atenas- que se sacaba de la cabeza las instituciones, que las inventaba mediante la magia de la razón raciocinante, «los romanos -dice en el libro VI de su “Historia”- lograron la perfección de su constitución patria no en virtud de razonamientos, sino a través de numerosas luchas y en el manejo de los asuntos, extrayendo el consejo mejor de una clara intuición de las peripecias». ¡Menudo tema, amigos, para una meditación del presente: someter a careo y hacer hablar, la una contra la otra estas dos formidables potencias históricas: la razón y la peripecia o vicisitud! En realidad se trata de dos

formas de la razón: una, la razón pura que «parte de conceptos, procede mediante conceptos y termina en conceptos» -así define Platón la dialéctica- y otra, la razón histórica, que sale a nuestro encuentro de la peripecia misma, que brota fulminante de la naturaleza de las cosas. La frase de Polibio se lee al trasluz en varios lugares del trabajo ciceroniano. Por ejemplo cuando al referir la expulsión de los reyes y la instauración de la República, hace notar que trajeron consigo una cierta intervención del pueblo en la gobernación. Cicerón declara que «fue esto, acaso, faltar a la razón», pero con frecuencia, la naturaleza de las cuestiones públicas es más fuerte que la razón. No menos clara está en Cicerón la conciencia del otro punto que la sentencia de Polibio destaca, a saber: que las luchas políticas no son siempre, y sin más, patología social y acontecimiento negativo, sino que, al revés, sólo mediante ciertas luchas se forja el Estado mejor. «Cuando todos se temen, un hombre al otro, una clase a la otra, la falta de seguridad de cada cual siente da lugar a un pacto entre el pueblo y los poderosos, de donde proviene esta constitución nuestra, que Escipión considera como la mejor y en la que se reúnen todas las otras constituciones» (es decir monarquía, oligarquía y democracia). El párrafo no puede ser más siglo XIX ya que en él se habla literalmente de la “lucha de clases” y del pacto constitucional.

Lejos, pues, de ser Cicerón un beato de la paz interior; lejos de representarse la vida pública como una existencia hecha sólo del dulzores y ternezas, ve en las «disensiones civiles» la condición misma en que se funda y de que emerge la salud del Estado. Por tanto, si los acontecimientos que durante su generación se habían producido le mueven a espanto, no será por lo que tienen, sin más, de luchas y conflictos. Por desgracia, el comienzo del libro VI, donde debió desarrollar su idea de la «disensión civil», ha sido uno de los trozos más destruidos por el tiempo y la temperie. Algunos fragmentos supervivientes nos revelan que Cicerón intentó aquí analizar el fenómeno de la «disensión» refiriendo a él, como a su causa, las revoluciones de la ciudad. Pero en este hueco es precisamente donde tenemos nosotros que intervenir con una construcción propia para aclararnos su estado de ánimo, resucitando en lo más esencial su circunstancia.

LOS ESTRATOS DE LA DISCORDIA

Las luchas civiles -había leído Cicerón en Aristóteles- se producen porque los miembros de una sociedad disienten, esto es, porque tienen opiniones divergentes sobre los asuntos públicos. La cosa resulta bastante perogrullesca. Pero hemos visto que esta disensión es, a la vez, supuesto de todo perfeccionamiento y desarrollo político. Por otra parte, es evidente que una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidencia de sus miembros en ciertas opiniones últimas. Este consenso o unanimidad en el modo de pensar es lo que Cicerón llama «concordia» y que, con plena noción de ello, define como «el mejor y más apretado vínculo de todo el Estado» (II, 42). ¿Cómo se compagina lo uno con lo otro? Muy fácilmente, si imaginamos el cuerpo de las opiniones que alimentan la vida de un pueblo constituido por una serie de estratos. Divergencias de opinión en los estratos superficiales o intermedios producen disensiones benéficas, porque las luchas que provocan se mueven sobre la tierra firme de la concordia subsistente en los estratos más profundos. La discrepancia en lo somero no hace sino confirmar y consolidar el acuerdo en la base de la convivencia. Esas contiendas ponen en cuestión ciertas cosas, pero no ponen en cuestión todo.

Supongamos que, por el contrario, la disensión llega a afectar a los estratos básicos de las opiniones que sustentan últimamente la solidaridad del cuerpo social: quedará este tajado de parte a parte. El lenguaje lo simboliza hablando de corazones que se separan o de un corazón que se escinde en dos: es la discordia, como su opuesto la concordia. La sociedad deja entonces en absoluto de serlo: se disocia, se convierte en dos sociedades, y esto quiere decir en dos grupos de hombres, cuyas opiniones sobre los temas últimos discrepan. Pero dos sociedades dentro de un mismo espacio social son imposibles. Quedan,

pues, como meros conatos de sociedad, es decir que la disensión radical produce exclusivamente la aniquilación de la sociedad donde sobreviene.

Y esto era precisamente lo que Cicerón percibía en su derredor. No una lucha acaso más violenta que las anteriores, dentro del ámbito humano que había siempre sido la sociedad romana, sino la destrucción total de ésta. El estado de ánimo que situación tal produce no se parece nada al que motiva las disensiones que no son radicales. En ésta, el ciudadano combate con fervor, y en el fondo, con alborozo. Mientras lucha con el contrario no ve en él un total enemigo, sino que bajo la hostilidad sigue sintiéndose su amigo: “Benevolorum concertatio non lis inimicorum”. La razón de ello es clara. Sobre ambos contendientes perduran, con plena vigencia, ciertas circunstancias comunes a que suelen poder recurrir. Son dogmas sobre el universo y la vida, normas morales, principios de derecho, prescripciones que regulan incluso la forma de guerra. Tienen, pues, la impresión de que combaten dentro de un mismo mundo que los rodea y sostiene y ampara igualmente. Mientras ellos batallan, ven que el Estado sigue existiendo en su derredor. Mas cuando la disensión es radical, todo eso queda aniquilado. Nada es común entre los contendientes. El Estado queda destruido, y con él toda la vigencia de ideas, de normas, de estructuras en que apoyarse. Es de sobra natural que en situaciones como ésta, las gentes se digan: «¡El mundo se acaba!» ¿No ha pasado el lector por esta misma experiencia? Pues ése era literalmente el estado de ánimo de Cicerón al echar de menos la «concordia»: Cuando el Estado desaparece, se aniquila y extingue, equivale, si comparamos lo menor a lo mayor, a que todo este mundo periclitase y cayese -si ovnis hic mundos intereat et concidat” (III, 23).

No confundamos, pues, las diferentes situaciones, cegados por la identidad de las palabras con que nos vemos obligados a nombrarlas. Concordia y disensión pueden ser dichas en los sentidos más diversos. Ambas pueden ser superficiales o radicales, y las realidades que en uno y otro caso nombran apenas si tienen que ver entre sí.

CONCORDIA Y CREENCIA

Innumerables veces antes que Cicerón se había deplorado la falta de concordia. La idea de que ésta es el fundamento de la sociedad era un lugar común desde Aristóteles. Uno de sus discípulos, Antifón, había escrito todo un tratado “Sobre la concordia”, que no ha llegado a nosotros. Menos conocido es que, en algunos Estados griegos, como Heraclea, durante el siglo IV, existía una magistratura llamada “inspector de la unanimidad”. Yo he dejado muchas veces vagar la mente en torno a este título oficial tan sugestivo y, aunque detesto todo cargo público, sólo ese me hubiese complacido ejercer.

Como todos los romanos cultos, Cicerón se ha limitado a pensar lo que ve y lo que le duele con ideas de Grecia; después de todo como en no escasa medida nos sigue pasando a nosotros dos mil años más tarde. Esta incongruencia entre el tópico que usaba y usamos y la realidad a que nos referimos no es un estorbo, una vez advertida, sólo que nos obliga a llenar siempre el vacío entre lo uno y lo otro. Nos quejamos de una cosa cuando, en rigor, es otra la que nos duele -decía Heine-. «¡Señora, yo tengo dolor de muelas en el corazón!». Lo mismo Cicerón siente que el mundo se le viene abajo y dice: «Falta concordia», como podía haberse dicho ciento, doscientos, trescientos siglos antes. Pero la discordia de su tiempo era muy diferente a las antiguas, era otra cosa, era y fue… irremediable. Cicerón lo sentía, lo palpaba, y al usar la palabra «concordia», o su opuesta «disensión», se daba cuenta perfecta de que él quería decir otra cosa, pero no sabía cómo y empleaba los viejos vocablos con añadidos y salvedades mentales, como cuando decimos: «¡Si, no es eso que digo, pero yo me entiendo!» Al hablar y al escribir, todos acabamos por averiguar que sólo nos entendemos nosotros mismos.

Cicerón era incapaz de andar entre las cosas intelectualmente solo.

Donde los pensadores de Grecia terminan, no sabe seguir, se detiene, y en esta cuestión de la «concordia» Aristóteles no había perseguido la liebre hasta cansarla. En su “Ética a Nicómano” nos dice el filósofo griego que la concordia política no consiste en que los ciudadanos opinen lo mismo sobre cosas cualesquiera. «De concordia política sólo se puede hablar cuando los ciudadanos coinciden en lo que atañe al Estado, cuando persiguen respecto a él los mismos fines». A primera vista tiene razón Aristóteles, pero la tiene sólo en la medida en que deja escapar la liebre. Porque esa definición no es sustanciosa. La prueba está, primeramente, en que no nos da la medida para calibrar el más o el menos de la concordia y disentimiento. Discordes en ciertos puntos de política, podemos seguir acordes en otros más importantes. La discordia solo sería pura y radical -y opuestamente la concordia- cuando la cuestión sea la última y radical en la vida del Estado. Y esta cuestión no es una cuestión política cualquiera. Sin darse cuenta de ello, su primer ejemplo de asunto político que puede ocasionar discordia o concordia nos pone sobre la pista. «Así -dice Aristóteles-, cuando en el Estado todos opinan que los magistrados deben establecerse por elección». ¡Ah, esto sí es cuestión decisiva! Para advertirlo basta darle su nombre verdadero y general: acuerdo sobre quién debe mandar. «La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande en esta turbia la cuestión de quién manda y quien obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más intima intimidad de cada individuo, salvas geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada».

La sustancial concordia implica, pues, una creencia firme y común sobre quién debe mandar. ¡Creencia! En mi terminología, este término designa un tema fuerte y muy preciso que no puedo desenvolver aquí, pero que espero tratar próximamente en una revista de Buenos Aires pronta a nacer. Básteme ahora decir lo siguiente. Creencia no es una idea a que prestamos nuestra mental adhesión, una idea que nos convence, por ejemplo, una «verdad científica». Las ideas, y especialmente esas «verdades científicas», nacen, se nutren y sostienen en la discusión, viven de razones. Pero las auténticas creencias no se nos presentan como ideas. Si así fuese, no las <creeríamos». Creer algo es sernos la realidad misma; por tanto, algo que no se nos ocurre poner en cuestión, discutir ni -hablando con rigor- sostener. Son las creencias quienes nos sostienen a nosotros, porque se nos presentan como la pura realidad en que «nos

movemos, vivimos y somos».

Ahora bien: es muy difícil que una creencia, en el sentido rigoroso de mi término, pueda existir bajo la forma de creencia individual o de un grupo particular. La creencia, precisamente porque no es una mera opinión, una idea, una teoría, es normalmente un hecho colectivo. No se cree normalmente por cuenta propia, sino junto a los demás: se cree en común. La creencia actúa como instalada en nuestro contorno social, en forma de «vigencia colectiva», lo cual significa que no necesita ser defendida y sustentada por ningún individuo o grupo determinado. Cuando, para ejercer algún influjo en la sociedad, una opinión ha menester que se combata por ella, incluso que mueran por ella más o menos individuos, quiere decirse que no ha llegado aún a constituirse en efectiva creencia, o que ha dejado ya de serlo. Será una convicción privada, una idea que entusiasma y en la lucha por la cual nuestra vida cobra un sentido, pero nada más. Lejos de producir la concordia, la convicción de un grupo lleva a la revolución.

No se trivialice, pues, el asunto. La concordia sustantiva, cimiento último de toda sociedad estable, presupone que en la colectividad hay una creencia firme y común, incuestionable y prácticamente incuestionada, sobre quién debe mandar. ¡Y esto es tremendo! Porque, si no la hay, es ilusorio esperar que la sociedad se estabilice. Las ideas, incluso las grandes ideas, se pueden improvisar; las creencias, no. Sin duda, las creencias fueron primero ideas, pero ideas que lentamente llegaron a ser absorbidas por las multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en «realidades incuestionables».

Pero hay más. Se comprenderá que una creencia sobre problema tan complejo y movedizo como es «quien debe mandar» no puede constituirse por sí sola. Quiero decir que esa creencia sólo es posible como derivado de otras creencias, aún más radicales, sobre qué es la vida humana y cuál es la realidad del Universo. Este es el segundo defecto de la definición aristotélica de la concordia. Fue un error afirmar que ésta consiste sólo en la coincidencia o consenso sobre asuntos políticos. A poco decisivos que estos sean, implican una coincidencia en temas nada políticos, suponen concordancia en lo que se cree últimamente sobre la realidad del mundo. Cada uno de los Estados europeos ha vivido durante siglos en concordia radical, porque creía con fe ciega -toda fe es ciega- que debían mandar los «reyes por la gracia de Dios». Pero, a su vez

creían esto porque creían con creencia firme y común que Dios existía. El hombre no estaba solo, solo con sus ideas; sentía ante él, presente siempre, una realidad: Dios, con la cual no tenía más remedio que contar. Esto es creencia: contar con algo porque nos está ahí. Y eso es realidad: aquello con que, queramos o no, contamos. Cuando la colectividad dejó de creer en Dios, los reyes perdieron la gracia que tenían y se los fue llevando por delante el vendaval de las revoluciones. La alianza entre el «trono y el altar» era, pues, cosa tan justificada como, por lo visto, inútil.

Recuérdese lo que digo en el primer ensayo de este tomo: «El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea ésta, con tal de que nos parezca absoluta realidad y no mera idea nuestra, presunción o imaginación de ella. Necesita una nueva revelación, porque se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior cuando no puede contrastar ésta con algo que sepa a auténtica e ineludible realidad. Ésta es el único pedagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética, ni hay en serio cultura, ni hay Estado, ni hay siquiera -y esto es lo más terrible- realidad en la propia vida personal».

Cuando esa realidad, única cosa que disciplina y limita a los hombres de manera automática y desde dentro de ellos mismos, se desvanece por volatilización de la creencia, quedan sólo pasiones en el ámbito social. El hueco de la fe tiene que ser llenado con el gas del apasionamiento, que proporciona a las almas una ilusión aerostática. Cada cual proclama lo que le dicta su interés o su capricho o su manía intelectual: para huir del vacío íntimo y para sentirse apoyado, corre a alistarse bajo cualquier bandera que pasa por la calle. Con frecuencia es el más frívolo y superficial amor propio quien decide el partido que se toma. Porque, partida la sociedad, no quedan en ella más que partidos. En estas épocas se pregunta a todo el mundo si «es de los unos o de los otros», lo contrario de lo que pasa en las épocas creyentes.

Cicerón sabía muy bien que las clases políticamente disponibles de Roma no creían ya ni en las instituciones ni en los dioses. No necesitaba preguntar esto último a nadie. Porque él, que era pontífice, no creía tampoco. Su libro “Sobre la naturaleza de los dioses” es el más estupefaciente que ha escrito nunca un pontífice: en él se dedica a buscar por todo el Universo los dioses que se le han escapado del alma, tan sencillamente como el pájaro se escapa de la jaula.

LOS AUSPICIOS O RELIGIÓN Y NEGLIGENCIA

No obstante, Cicerón hace un último esfuerzo para apelar a la conciencia profunda de sus conciudadanos y escribe este volumen “Sobre el Estado” que ahora comento. Para ello conjura a la sombra del más ilustre romano, de Escisión Emiliano, y la induce a hablar. Más aún, hace que el Emiliano conjure a su vez a la sombra más antigua del otro Escisión, el Africano. Merced a este involucro de unas sombras en otras, su libro es un escorzo espectral de la historia romana, el más apropiado para llamar al corazón de sus contemporáneos. Y la faena para la cual trae al tajo tan ilustres sombras no es otra que explicar la arquitectura soberana de las instituciones que habían dado el triunfo a quien va a ser para siempre en la historia de la Ciudad por excelencia. Va mostrando Cicerón las peripecias que han ido moldeando la Constitución romana, pero haciendo notar, al propio tiempo, que todos estos perfeccionamientos sobrevenidos son cosa secundaria: lo decisivo fue el acierto inicial de Rómulo. En la figura legendaria del lobezno latino define Cicerón la última sustancia de Roma. ¿Cuál es esa sustancia de que el gran pueblo ha vivido? Muy sencillo: la creación de «los dos fundamentos supremos de nuestro Estado: los auspicios y el Senado». Nada más que eso y en ese orden. El Senado fue la institución central de la historia romana, sobre cuyo último derecho a mandar no se había dudado jamás en Roma, hasta la gran guerra civil en medio de la cual Cicerón escribía. Pero nos sorprende que los auspicios no sean designados como algo aún más importante que el Senado y que vengan de este modo a representar algo así como la víscera de las vísceras históricas romanas.

Queramos o no, somos biznietos o tataranietos de monsieur Homais,

y nos parece ridículo que los magistrados de Roma, antes de ejecutar ningún acto civil o bélico, tuviesen que consultar los auspicios y muy en serio, se ocupasen en observar los vuelos de las aves, su apetito o desgana y el temple vario de su canto. Pero nuestro desdén no es, en este caso, más que una forma de nuestra estupidez. Porque la ingenuidad superlativa de la operación en que el rito consiste deja tanto mejor de manifiesto cual es su inspiración. Al auspiciar, el hombre reconoce que no está solo, sino que en torno suyo, no sabe dónde, hay realidades absolutas que pueden más que él y con las cuales es preciso contar. En vez de dejarse ir, sin más, a la acción que su mente les propone, debe el hombre detenerse y someter ese proyecto al juicio de los dioses. Que éste se declare en el vuelo del pájaro o en la reflexión del prudente, es cuestión secundaria; lo esencial es que el hombre cuente con lo que está más allá de él. Esta conducta que nos lleva a no vivir ligeramente, sino comportarnos con cuidado -con cuidado ante la realidad trascendente-, es el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra “religio”, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión.

Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello. “Religio” no viene, como suele decirse, de “religare”, de estar atado el hombre a Dios. Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y “religiosus” quería decir «escrupuloso»; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión es negligencia, descuido, desatenderse, abandonarse. Frente a “relego” está “nec-lego”; religente se opone a negligente.

Los auspicios representan para Cicerón la creencia firme y común sobre el Universo que hizo posibles las centurias de gran concordia romana. Por eso eran el fundamento primero de aquel estado. Existía tanta trabazón entre éste y aquellos, que auspicio vino a significar «mando», “imperieum”. Estar bajo el auspicio de alguien equivalía a estar a sus órdenes. Y, viceversa, la palabra «augurio» (de que viene nuestro agüero, «Bon-heur», «mal-heur») había significado solo aumento, crecimiento, empresa. De ella proceden “auctóritas” y “augustus”. Pues bien, augurio llegó a confundirse con auspicio y a significar presagio. Los conceptos de creencia y de Estado se compenetran. En la política hay épocas de religión y épocas de negligencia, de cuidado y descuido, de escrupulosidad y frivolidad.

Mas ¿qué podía acontecer en Roma cuando faltó una creencia firme y común sobre quién debe mandar? La sociedad reclama mecánicamente la función imperativa, y si no se sabe quién debe mandar, se renuncia a una auténtica institución y se recurre a un expediente.

Cicerón tiene un proyecto tenue, en el que él mismo no confía mucho: lo expone en su libro. Y ese proyecto de Cicerón es lo que, pocos años después, sin darle, claro está, la razón a Cicerón, Augusto, que mató a Cicerón, va a realizar. Ese proyecto era… el Imperio romano -un expediente, el más ilustre expediente.

LIBERTAS

No solo se da cuenta Cicerón de que la concordia romana está en la agonía, sino también de que sucumbre la “libertas”. En sus libros y cartas de la última época, la palabra “libertas” nos sale al paso cuando doblamos la esquina de cualquier párrafo, con aire de fantasma tenaz, y nos suena a suspiro o nostalgia. Con ella dice elegíacamente ¡adiós! A toda una forma de vida, no solo de su vida personal, sino de la vida de su pueblo. Este sentido subjetivo, lírico y último que la palabra tiene para él, por tanto, lo que verdaderamente quiere decir con ella, es lo que ahora nos importa capturar.

LA UTOPÍA SOCIEDAD

Y, ante todo tenemos que desentendernos del significado que en la última centuria se le ha solido dar. La "libertas" de Cicerón no es la libertad o libertades del liberalismo. Muchas veces y desde hace muchos años, protesto contra el angostamiento de la idea de libertad que la doctrina y propaganda liberales han ocasionado. Me ofendía, sobre todo, la pretensión que el liberalismo ostentaba de ser el descubridor y el realizador único de la libertad. Lo cual equivale a desconocer que el hecho normal de la historia europea frente a la de Oriente ha sido la vida como libertad. Todo el que se ha encarado un poco con el pretérito de Occidente ha tropezado con esta evidencia. Quien quiera comprenderlo no necesita extenuarse en largas erudiciones: le es suficiente leer un libro tan sencillo, breve y representativo como la "Historia de la civilización en Europa", de Guizot, curso dado en 1828, cuando su autor era todavía muy mozo. Y eso que Guizot no pudo aprovechar las investigaciones posteriores, sobre todo de los últimos cincuenta años, las cuales ponen de manifiesto que cuanto en el pasado de Europa se presenta con un decidido aspecto iliberal o antiliberal fue, o fenómeno social nuevo que no cabía prevenir y a que pronto se puso corrección o, viceversa, residuo del Imperio romano, cuya eliminación tenía por fuerza que ser lenta. Como es sabido, todo rasgo de la Edad media que nos pareció despótico o envilecedor -la servidumbre de la gleba, por ejemplo- ha resultado que era engendro del Imperio y de él supervivencia.

Pero, fuera o no así, lo incuestionable es que la "libertas" romana no tiene prácticamente nada que ver con el liberalismo de nuestros abuelos. Este liberalismo avuncular canjeaba la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural, muy determinadas, que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en

entidades teológicas. Hubo en aquel movimiento ciertos ingredientes de extrahumana ternura -por ejemplo el utópico deseo de respetar a las minorías- pero este afán de proclamar y defender lo bonito no quedó compensado con la atención debida a cuánto hay de constitutivamente feo en las necesidades sociales. Porque éste fue el vicio original del liberalismo: creer que la sociedad es por sí y sin más una cosa bonita que marcha lindamente como un relojín suizo. Ahora estamos pagando con los más atroces tormentos ese error de nuestros abuelos y el gusto que se dieron entregándose a un liberalismo encantador e irresponsable. Ni habrá en el mundo alguna salud pública, hasta que un día nada próximo llegue a verse con claridad que la sociedad, lejos de ser una cosa bonita, es una cosa terrible. Condición inexcusable para que el hombre sea hombre es, a la par, su auténtico infierno. Yo no sé si hay otro en el más allá de las postrimerías, pero es indudable que hay un infierno cismundano -la sociedad. Con las delicias de que está cargado nos retiene para ocuparse tanto más y mejor en torturarnos. Sería asunto largo decir ahora cómo y por qué es ello así, pero una vislumbre puede obtenerse con solo advertir el sentido equívoco y utópico del nombre mismo, «sociedad» con que designamos los grupos de convivencia entre hombres. Suele explicarse el hecho de esa convivencia diciendo que el hombre es por naturaleza sociable o social. La explicación es digna del médico de Moliere, pero no la discutamos y aceptemos que los hombres son, en algunas dosis, sociables, que tienen ciertos impulsos sociales, ya que en caso contrario la convivencia no existiría. Pero si una sociología, después de aceptar esto y antes de dar un paso más, no hace constar inmediatamente con la misma energía y dando al nuevo hecho el mismo rango, que los hombres son también insociables, que están repletos de impulsos antisociales, se cierra el camino para entender de verdad la tragedia permanente que es la convivencia humana. Conste, pues, que en toda colectividad de hombres actúan tanto fuerzas sociales como fuerzas antisociales. ¿No es, entonces, una falsificación de los hechos, que nubla a limine nuestra comprensión llamar desde luego a esa realidad «sociedad»? ¿Por qué olvidar en el nombre su componente antisocial? Bastaría hacerlo para que cayésemos en la cuenta de algo que es la evidencia misma, a saber: que ninguna sociedad ha sido jamás ni es tal «sociedad». O, dicho de otro modo: hay el hecho de que los hombres conviven, pero esa convivencia no es nunca efectivamente sociedad; es

simplemente conato o esfuerzo, más o menos intenso para llegar a serlo, cuando no es todo lo contrario: descomposición y desmoronamiento de una relativa socialización antes lograda. La sociedad, conste, es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad que la beneficencia, la criminalidad. Lo más a que ha podido llegarse es a que las potencias mayores del crimen queden transitoriamente sojuzgadas, contenidas, a decir verdad, solo ocultas en el subsuelo del cuerpo social, prontas siempre a irrumpir una vez más de "profundis". No se diga, pues, tampoco que la sociedad es el triunfo de las fuerzas sociales sobre las antisociales. Ese triunfo no se ha dado nunca. Lo que hay, lo único que hay a la vista es la lucha permanente entre aquellas dos potencias y las vicisitudes propias de toda contienda. Cuando nos refiramos al estado satisfactorio de una sociedad o hablemos de una buena época en su evolución, subentiéndase siempre que esas calificaciones son meramente relativas. Porque no hay ni ha habido nunca ese estado satisfactorio, ni nada social ha sido jamás bueno, en el sentido de que podemos hablar de un buen cuadro, de una buena idea, de un buen carácter, de una buena acción. La cosa es de tal modo así, que ni siquiera lo advertimos, de puro habituados, y nos parece excelente una política cuando no es la peor, como, en la prisión, Sócrates llamaba placer a que le hubiesen quitado los grilletes de los tobillos. Todas las cautelas, todas las vigilancias son pocas para conseguir que en alguna medida predominen las fuerzas y modos sociales sobre los antisociales. El liberalismo, en cambio, creía que no había que hacer nada, sino al contrario, "laisser faire", "laisser passer". Pensaba que frente a la sociedad, lo único de que hay que ocuparse es de no ocuparse: a esto llamaba política liberal, y en esto consistía su "ismo". Porque en materia política es casi siempre el "ismo" paroxismo, unilateralidad y monomanía.

Creía que la sociedad se regulaba miríficamente a sí misma, como un organismo sano. Y claro está, que si no siempre, con máxima frecuencia consigue regularse; pero no miríficamente, ni espontáneamente, como el liberalismo suponía, sino lamentablemente, esto es, gracias a que la mayor porción de las fuerzas positivamente sociales tiene que dedicarse a la triste faena de imponer un orden al resto antisocial de la llamada sociedad. Esa faena, por muchas razones terrible, pero inexcusable, merced a la cual la convivencia humana es algo así como una sociedad, se llama mando, y su apartado, Estado. En su libro "Sobre las leyes",

hace constar solemnemente Cicerón que sin «mando o imperium no puede subsistir ni una simple casa, ni una ciudad, ni un pueblo, ni el género humano mismo». Ahora bien: el mando, y por consiguiente, el Estado son siempre, en última instancia, violencia, menor en las sazones mejores, tremenda en las crisis sociales. La mermelada intelectual que fue el dulce liberalismo no llegó nunca a ver claro lo que significa el fiero hecho que es el estado, necesidad congénita de toda «Sociedad». Hegel, al extremo opuesto, lo diviniza con un misticismo insensato. ¿Por qué no cumplir con el deber primario de la inteligencia, que es tomar, por lo pronto, las cosas según ellas se presentan, sin quitarles ni añadirles nada? Y lo que se presenta en este caso es que las llamadas sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado, pero que a la vez, implicando ese ejercicio la violencia y otras cosas peores, largas de enumerar, «toda participación en el mando es radicalmente degradante» -como dice Auguste Comte, cuya política era autoritaria, en una estupenda fórmula emitida de paso, en lugar imprevisto, y que según creo, no ha sido hasta ahora tomada en cuenta. ¿Qué será, buen Dios, esa realidad que llamamos sociedad, cuando para existir necesita hasta que sus fuerzas más positivamente sociales tengan que consumirse -y al aceptar la tarea demuestran su superior sentido de responsabilidad- en el ejercicio de una operación degradante? La advertencia de este hecho elementalísimo y radical es prolegómeno a toda futura sociología. Evidentemente, las ideas sobre la sociedad que hemos recibido no nos sirven; urge desentenderse de ellas y volver con nuevos ojos a mirar serenamente, despiadadamente, las cosas mismas.

Con todo este “ex abrupto”, no creo haber dicho «lo que hay que decir» sobre el liberalismo. Y eso que el tema es de sobra atractivo. Porque aquel movimiento ha fallecido sin que nadie le haya dedicado una necrología condigna. Ya veremos cómo hay en su teoría más de un punto fuerte, que oportunamente surgirá en zonas más avanzadas de este ensayo. Pero mi propósito era otro. Estoy hablando de la sociedad más ilustre que acaso nos ofrece la historia: el Imperio romano y, cualesquiera sean las fecundidades indirectas que de ella han emanado, resulta que esta sociedad en cuanto tal sociedad, es un fenómeno tan tremebundo y espantable, tan superlativamente absurdo, que pareciera por completo ininteligible a quien se acerque untadas las retinas con un barniz de nociones beatíficas sobre lo que es siempre la convivencia humana. Lo

mismo cuando hablemos de los buenos tiempos de Roma que de sus jornadas peores, conviene mantener vivaz al fondo el recuerdo del presente “ex abrupto”.

LIBERTAS Y LIBERTADES

Porque, como ir, yo iba a una cosa mucho más sencilla. Iba a decir simplemente que a la “libertas” romana es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que solo considera políticamente libre al hombre cuando éste puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre. Ahora bien, esto es un error. En principio, no hay una sola libertad determinada de que el hombre no pueda prescindir y sin embargo continuar sintiéndose libre. El ejemplo más claro de lo que pretendo insinuar lo vemos en la libertad menos patética, pero que fue cronológicamente la primera libertad propugnada por el liberalismo, a fines del siglo XVIII, que da la pauta para las demás y motivó la elaboración de la doctrina liberal. Porque no conviene olvidar cómo han sido las cosas, y es un hecho que el liberalismo sensu stricto comenzó por proclamar la libertad de contrato, la libertad de comercio. La economía europea había llegado al instante en que el capitalismo se sentía capaz de iniciar su máxima expansión. El capitalismo es la economía de la producción: le es, pues, connatural una producción que, en principio, no tenga límites. Pero esto supone un mercado también ilimitado. Este mercado prácticamente infinito es el que encontraron ante si las primeras naciones que se lanzaron a la gran industria. Ante un mercado que se crece indefinidamente, los productores no se estorban de modo grave los unos a los otros. No hay, pues, inconveniente en que operen con plena libertad. Pero no pasaron muchos decenios sin que la situación cambiase. Se ha exagerado la influencia que el movimiento obrero y las trabas que bajo su presión ha impuesto el Estado a los productores han tenido en la reducción progresiva de la libertad económica. Más decisivo que todo

eso ha sido la evolución interna y espontánea del propio capitalismo al crear industrias (inclúyanse entre ellas las nuevas formas de la agricultura) en regiones del planeta que eran antes puro mercado. Dejó este de ser ilimitado, y aunque el volumen total crece continuamente, la mayor celeridad en el crecimiento de la producción lo oprime y lo mengua día a día. En ese recinto, que se contrae progresivamente, los productores tropiezan unos con otros, se estorban, y la libertad económica se hace imposible. Imposible, no por la voluntad hostil de otros hombres, sino por imposición material de las cosas mismas. En definitiva, es lo propio que ha acontecido en la circulación urbana. Aun en los tiempos de más cruda tiranía gozó el hombre europeo de libertad para caminar por las calles, cuando menos hasta el toque de queda. Pero en día reciente tuvimos que reabsorber esta libertad, porque la superabundancia de vehículos y peatones hacía imposible el paso libre, y un vigilante estatal, con un cetro mágico o con hieráticos gestos manuales de estilo egipcíaco, tiene que regular nuestra marcha y nuestra estación. El lector no sonreirá tan absolutamente si conociese un poco mejor la historia de la circulación humana, las angustias y luchas que ha ocasionado, y si yo tuviese espacio libre para dibujar aquí un gráfico de las líneas rigorosamente prescritas que tiene que seguir hoy mismo el africano bantú para moverse, según su edad, sexo y condición, entre las catorce chozas de su aldea.

Mi tesis es ésta: no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición. Viceversa: dimensiones de la vida en que hasta ahora el hombre no ha podido ser libre, entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el tiempo. La libertad humana - y se trata solo de la política- no está. Pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella. Las mismas Constituciones liberales se veían obligadas a reconocerlo estatuyendo la posible suspensión de todas las libertades en circunstancias especiales, esto es, transitorias. Pero esas circunstancias, que eran excepcionales en una cierta etapa de la historia, pueden ser las constitutivas en otras.

No, no; la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de éstas o las otras libertades. Sígame el lector con

algún equipaje de paciencia, y lo verá. En realidad, este ensayo sobre el Imperio romano podría igualmente haberse titulado: “Vida como libertad y vida como adaptación”.

REYES, MINERAL JURÍDICO Y UN PAR DE MANÍAS

La excursión antecedente era imprescindible para ir preparando el concepto de «vida como libertad» que se agita en el fondo semántico del vocablo ciceroniano “libertas”. Necesitábamos libertarnos de las “libertades” en que con gran avilantez y ceguera ha pretendido el siglo XIX acaparar toda la libertad, amputándola a la historia anterior de Europa. Ahora podemos confrontar en dos grandes bloques unitarios la libertad europea y la libertad romana.

Porque hay entre ambas una diferencia.

Para Cicerón como para cualquier otro romano, el vocablo “libertas”, referido a la política, tenía una primera significación muy precisa, pero exclusivamente negativa. Ésta: vida pública sin reyes. Por razones dispares, nos cuesta mucho trabajo a europeos y americanos entender el odio consustancial del romano a la realeza. Europa ha vivido casi toda su historia bajo la mano áspera o mórbida de hombres con corona; les debe algunas horas venturosas, y cuando resolvió evacuarlos lo hizo sin odio, como se envía al desván el mueble antiguo. No es fácil creer que Francia misma odiase al bonancible Luis XVI. Odiaba otras cosas, muchas cosas. La Revolución Francesa fue la gran jornada del gran resentimiento. Pero, en todo caso, ningún otro pueblo europeo ha odiado de verdad a los reyes que expulsó. América, viceversa, no los ha conocido: los reyes le son personajes distantes, criaturas legendarias de cuento o ballet, y ha jugado con ellos a la baraja. El rey es para el americano una figura divertida e increíble, como el ornitorrinco.

Es sorprendente, en cambio, hasta qué punto el pueblo de Roma conservó vivaz e intacto, a través de los siglos, su odio a los reyes. En

rigor no lo perdió nunca hasta desaparecer, y este odio inmarcesible a la realeza es una de los componentes constantes de la extraña forma de gobierno que fue el Imperio. Las raíces de parejo antimonarquismo son múltiples y no tengo espacio ahora para dibujarlas. Pero no hay duda de que la más vigorosa fue la pasión de aquel pueblo por la ley. Roma, bien sabido es, representa en la historia el genio del derecho. Pero con haberse dicho tantas cosas sobre lo que fue el derecho para el romano, no se ha acabado aún de decir lo suficiente. Comprendemos, sin excesivo esfuerzo, que un pueblo se apasione por el triunfo, por el dominio, por la riqueza, por los placeres, hasta por las letras, como Atenas; pero que un pueblo haga del derecho su pasión primordial es cosa que no entendemos, tal vez porque no entendemos muy bien que es el derecho, nacidos en un tiempo que ha triturado todo derecho con una maza extrajurídica denominada «justicia» y cree torpemente que el derecho es derecho porque es justo, mientras el romano castizo pensaba, inversamente, que lo justo es justo porque es derecho. ¿No merecería la pena de que un día hablásemos un poco sobre ello? Porque ahora vamos de vuelo y no podemos posarnos.

El derecho presupone la desesperanza ante lo humano. Cuando los hombres llegan a desconfiar mutuamente de su propia humanidad, procuran interponer entre sí, para poder tratarse y traficar, algo premeditadamente inhumano: la ley. El hombre que en tiempo de Augusto logró conservar más puro y neto el viejo espíritu romano, tal vez porque supo vivir en secreto y sin aspavientos, el gran Tito Livio dice: «Es la ley cosa sorda e inexorable, incapaz de ablandamiento ni benignidad ante la menor transgresión». Esta definición de la ley es admirable, ¿no es cierto? Ahora que sus atributos son entonces los mismos del pedernal. Es la ley inexorable y rígida como un mineral. Se parece más al hierro que a la carne. Por eso, ante ella todos los hombres son iguales. Podrá la ley estatuir las mayores diferencias de rangos, de obligaciones, de estados, pero todo esto manará de ella y ningún hombre, ni el más privilegiado por la ley, se hallará más cerca ni más lejos del precepto que cualquier otro. En la monarquía pasa lo contrario: los súbditos se hallan bajo la ley, pero el monarca se confunde con ella y la prescripción legal queda sustituida por la voluntad de un hombre. A un pueblo que siente con hiperestesia el derecho, cosa tal le enloquece.

Pero este sentido negativo de “libertas” -«vida pública sin reyes»-

tiene, por fuerza, su reverso positivo, a saber: vida pública según las instituciones republicanas y tradicionales de Roma. Esto es lo segundo, y ya más sustantivo, que Cicerón quería decir cuando empleaba esa palabra. Por tanto, Cicerón se sentía libre cuando era mandado por las magistraturas conforme a las leyes que el pasado romano había establecido hasta la fecha. Ahora bien, esas leyes no habían jamás otorgado ninguna de las libertades que proclamó el liberalismo europeo contemporáneo ni, en verdad, ninguna otra parecida. La constitución política de Roma no fue nunca «liberal». Y sin embargo se sentía libre bajo ella nuestro Cicerón y cuando se la quitaron, acurrucado en su villa de Tusculum, como un can malherido en su cubil, no cesaba de aullar: “Libertas, libertas”!

Aquí es donde salta a la vista la diferencia entre la libertad romana y la libertad europea, se entiende la que ha sido vigente en toda fecha normal del pasado occidental. Porque ahora se ve lo que en el liberalismo contemporáneo hay de perenne tradición europea. Sus exorbitadas y exorbitantes «libertades» son un error; su doctrina de la sociedad como un organismo que se regula automáticamente a si propio, es una meliflua ensoñación; pero en el «liberalismo» llega a expresión monomaníaca y, por tanto, excesiva, un principio permanente de la inspiración política europea. Frente a él está la manía del romano contra los reyes, es decir, su hiperestesia respecto a quien debe mandar. No hay nada como andar entre maniáticos para que vengamos a cordura y veamos las cosas claras.

Frente al hecho ineludible del mando político con que el hombre quiera o no, se encuentra al nacer, como se encuentra con el peso de su cuerpo y el hambre de su estómago, cabe acentuar nuestra preocupación hacia una de estas dos cuestiones completamente diferentes, una: quién ha de ser quien nos mande; otra, quienquiera que sea quien nos mande, cuanto deba o no mandarnos. La primera es la cuestión sobre el sujeto del poder público; la segunda es la cuestión sobre los límites del poder público.

La hiperestesia constante del europeo hasta estos últimos años se dirigía a la última cuestión. Le ha importado menos quien le mande -rey, emperador, parlamento, sufragio universal- que asegurar los límites a ese mando. El liberalismo esencial no es una doctrina sobre el agente del poder público, sino sobre las limitaciones de éste. Estas limitaciones o libertades han sido, según los tiempos, unas u otras. Sus nombres más

antiguos fueron «franquicias» y «privilegios». No admitió nunca el europeo que el poder público invadiese toda su persona: era preciso que la ley misma acotase un recinto privado donde no entrase. De aquí nuestro vocablo privilegio, en que para un hombre romano se unían dos cosas incompatibles, hasta el punto de que el sentido romano del término es opuesto al que para nosotros tiene y significa: «ley contra un individuo». Aun en tal sentido le horripila a Cicerón: nuestros antepasados -dice, «no lo admitieron jamás». ¿Cabe nada más injusto que el “Privilegium”? ¿No es la fuerza de la ley ser un decreto que se sanciona para todos?

Para el romano, en cambio, el poder público no tiene límites: el romano es «totalitario». No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. Ésta es antes que él. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino a través de órganos públicos: la curia, la tribu, la centuria. Como individuo y directamente, no puede hacer nada.

La concepción del Universo y de la vida humana que orientaba la existencia del romano le hacía forzosamente pensar así. Vivir no era para ellos una faena puramente humana: era convivir con los dioses, que son, ante todo, los dioses de la colectividad. No podía el individuo romano dirigirse a ellos directamente; no existía, pues, ni «libertad de plegaria». La ciudad tenía sus magistrados, una de cuyas funciones estribaba en tratar con los dioses según rituales preestablecidos. De aquí todo lo demás. El individuo no podía hablar al pueblo. Esta operación era el atributo titular de ciertas magistraturas. No había pues, «libertad de expresión». Dirigirse al pueblo, sin más, un hombre privado, era el acto más revolucionario y criminal que podía concebir el romano. Por eso, cuando Cicerón se queja de que ya no hay «líbera oratio», libertad de palabra, no se piense en nada parejo a nuestra ex libertad de expresión. También Tiberio, en sus primeros años de su mando, se da el gusto de decir en el Senado: «En un Estado libre, deben ser libres la lengua y la mente». Uno y otro se refieren a la libertad verbal de los magistrados y senadores. Las libertades no lo eran, pues, de los individuos, sino que eran atributos del mando como tal. Por eso Cicerón en su libro “Sobre el

Estado”, ante el hecho de que se deje a los autores de comedias proferir insolencias en escena, reclama la intervención del poder público y muestra enérgicamente una indignación que aplaudimos cuantos no simpatizamos con la «libertad de insolencia», ganzúa que suelen emplear para conseguir sus fines los intelectuales sin talento, es decir, sin llave propia. Un análisis de la recia institución romana que fue la familia nos haría ver como también allí existía solo una libertad oficial. Pero entender esto supone que tengamos una idea más exacta que la habitual en los romanistas sobre la auténtica realidad de la familia en Roma. Por un lado, parece un alvéolo de libertad privada, con jurisdicción exenta frente al Estado, pero más próximo a la verdad es interpretar la institución familiar romana en forma inversa, a saber; siendo el Estado en Roma todavía insuficientemente poderoso e incapaz de llegar con su intervención a todos los pliegues recónditos del cuerpo social, necesitaba, por decirlo así, encargar al “pater familias” de ejercer el poder estatal dentro de la esfera familiar. Era, pues, así interpretada, la familia, un minúsculo Estado, con todos los atributos de éste: de aquí el poder tiránico del “pater familias”, de otro modo ininteligible. De aquí también su “aparente” libertad frente al Estado. Una efectiva libertad privada, acotamiento y barrera al poder público, hubiera parecido a los quirites algo así como una “Indian Reservation”.

Teniendo a la vista estos dos paisajes diversos de la libertad, notamos bien que se trata de dos estilos de ella, de dos especies más allá de las cuales está el género común: vida como libertad. Porque así como era un error reducir la libertad europea a las libertades del «liberalismo», es un error reducir la «vida como libertad» a la forma peculiar que tomó desde luego en Europa. De esta suerte, queda el concepto de «vida como libertad» mondado de todo lo que no es esencial, constrictor a su valor más profundo, más decisivo y, consecuentemente, presto para ser, al cabo, entendido y para que nos hagamos cargo del cambio verdaderamente supino que sufrió la vida del hombre romano cuando esa última sustancia de libertad se desvaneció, y vivir dejó de significar «ser libre» -de este o de otro modo- para significar radicalmente otra cosa. ¿Cuál?

VIDA COMO LIBERTAD Y VIDA COMO ADAPTACIÓN

La libertad europea y la romana se nos han presentado como dos perfiles con cierto parecido familiar, cada uno de los cuales se complace en acusar una facción diferente. La libertad europea ha cargado siempre la mano en poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba “libertas”. Como, al pronto, no nos bastaría eso a nosotros para sentirnos políticamente «libres», tenemos que adoptar ante Cicerón una de estas dos actitudes: o decretar arbitrariamente que no hay más vida política libre que la especialísima preferida por nosotros y negar con ridículo dogmatismo a los romanos el derecho a haberse sentido libres durante los siglos mejores de su historia, o, viceversa, reconocer que vida como libertad -en sentido político- es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean éstas las que sean. En este caso, nuestra antigua libertad «liberal» sería libertad, no porque fuese “liberal” sino porque era la forma de poder público preferida por la inspiración política de los occidentales. La cuestión queda, así, contraída a qué sea eso de preferir o no una institución.

TEOREMA

Porque el lector lo mismo que yo hemos pensado en un primer momento que Cicerón se sentía libre en el viejo armatoste de las instituciones tradicionales, simplemente porque eran viejas, porque estaba acostumbrado a ellas. El hombre se habitúa a todo, y en el hábito se acomoda, se arrellana, reposa y se complace. Pero Cicerón, aunque conservador, no era ni mucho menos, un tradicionalista ni un… acostumbrado. En primer lugar, esas instituciones que resumía bajo el título de "libertas" no habían sido una figura inmutable y permanente a lo largo de la historia romana. Al contrario, habían ido naciendo poco a poco, al hilo de las circunstancias. Y una vez establecidas, habían sufrido constantemente modificaciones que transmutaron por completo su primitiva fisonomía. En segundo lugar, Cicerón mismo dedica su libro "Sobre el Estado", compuesto en unos años de aparente y relativa tranquilidad política -entre el 54 y el 52-, a preparar el terreno para una reforma constitucional gravísima, la que más esfuerzo podía costarle aceptar, pero que, a su juicio, había de hacer posible la continuación del torso institucional republicano. No digamos, pues, que Cicerón llama "ser libre" a estar habituado y a la inveteración de ciertas formas civiles en la vida de un pueblo. Ni, en rigor, basta la rígida permanencia de una institución durante tiempo y tiempo para que se produzca estrictamente esa supuesta habituación o pleno acomodo. La prueba más enorme de ello es el Imperio romano mismo, que duró cinco siglos -tanto, pues, como la República romana- sin que pueda con adecuación decirse que los romanos se habituaron a él. Roma vivió su Imperio en constante sobresalto, sin saber hoy lo que este iba a ser mañana como institución del poder público. Los que se acostumbraron al Imperio fueron más bien los demás pueblos sometidos, hasta el punto de que -como veremos-

llegaron a creer en su eternidad -Roma A Eterna- y no se decidieron a arrinconar la realidad o cuando menos la idea del Imperio hasta el siglo XVI.

En consecuencia, sentirse libre porque se vive dentro de las instituciones preferidas, es una realidad humana o un cariz de ella muy distinto de la simple habituación. Se trata de lo siguiente:

El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran. Consiste en imperio, mando; por tanto, en coacción y es un «quieras o no». En tal sentido podría decirse que el Estado es la antilibertad. Sin duda podría decirse, pero jugando del vocablo. Porque en esa sentencia se da a la palabra exactamente el mismo sentido que tiene si decimos que la pared de nuestro aposento coarta nuestra libertad de pasar a su través. El hombre nace y existe en el «mundo físico», compuesto de cuerpos duros que resisten al puro albedrío de sus movimientos. Hoy sabemos que hasta el aire es duro como el acero en cuanto aumentamos nuestra velocidad. Parejamente nace y existe siempre el hombre, quiera o no, en un “mundo social” compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: los usos, costumbres, normas vigentes, etcétera. El Estado es solo una de esas presiones sociales, la más fuerte, la compresión máxima. La limitación de nuestro albedrío que él, incuestionablemente representa, es del mismo orden que la impuesta a nuestros músculos por la dureza de los cuerpos; es decir, que esa antilibertad pertenece a la condición básica del hombre, forma parte inalienable de nuestro ser. La idea de que la coacción estatal no es tan «natural» e inherente al destino humano como la resistencia de los cuerpos, fue el tremendo error padecido, sobre todo, por los filósofos del siglo XVIII, al creer que las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente, y no cosas dentro de las cuales irremediablemente se encuentran, sin posibilidad de auténtica evasión. Esto es, en mi entender, el primer principio de la sociología, principio cuya trascendencia no urge ostentar aquí.

El hecho pues de la comprensión estatal es nativo al hombre y tiene que ser descontado previamente cuando buscamos la diferencia entre una vida pública con carácter de libertad y otra que no lo posee. O, dicho en giro todavía más claro: la libertad política no consiste en que el hombre no se sienta oprimido, porque tal situación no existe, sino en la forma de esa opresión. Tampoco cabe pensar en que el hombre quede exento de la

presión atmosférica o de la resistencia elemental y, sin embargo, cuando las sentimos de un cierto modo hablamos de «nuestra libertad de movimientos». Con una correa nos ceñimos la cintura, y vamos tan a gusto; pero con esa misma correa nos atan las manos, y ponemos el grito en el cielo porque nos han maniatado.

No es, por tanto, la presión misma que el Estado representa, sino la forma de esa presión, quien decide si nos sentimos libres o no. Porque la compresión estatal se manifiesta siempre en una forma concreta que llamamos «instituciones». Aquí tenemos acorralada nuestra cuestión, sin escape posible. El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de «Estado», pero ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado a esa coacción la figura institucional que preferían -han adaptado el Estado a sus preferencias vitales, le han impuesto el gálibo que les proponía su albedrío. Eso y no otra cosa es «vida como libertad». Pero hay épocas en que, por causas múltiples, desaparece, aún para esos mismos pueblos, la posibilidad de preferir unas instituciones a otras; antes bien, sobrevienen ineluctablemente, sin margen para la opción, impuestas por una necesidad mecánica o inexorable. Nadie las quiere propiamente, si por querer se entiende algo que implique el preferir. No se piense, pues, en la «tiranía» que es un fenómeno sobremanera superficial, en comparación con la realidad que ahora, esquemáticamente, enuncio. La tiranía es una anécdota política que brota efímeramente en las épocas de «vida como libertad», y presupone a ésta, como se puede ver con claridad sobrada observando las tiranías griegas anteriores a Alejandro. Ahora se trata de épocas en que no sólo la presión estatal tiene el carácter de ineludible, sino que también la figura concreta de ella, en cuanto es efectiva y no mero “slogan”, cae sobre el cuerpo social sin que la quiera nadie, ni aun los hombres que aparecen imponiéndola y que son meros órganos visibles de una mecánica histórica invisible. En tiempos tales, lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y con su anuencia, o ser el esfuerzo entusiasta y al cabo, siempre jocundo para adaptar la dureza del Estado a sus gustos -sean éstos los llamados «ideales», o sena los llamados «conveniencias» -se vuelve todo lo contrario: pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado, un molde del que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto. Esto y no otra

cosa es «vida como adaptación». No se trata, pues, de que en una época así quieran los hombres adaptarse, que sea ésta su preferencia, sino al revés, que la vida pública deja de ser cuestión de querer o no querer, por tanto, de preferir. Con extraño automatismo, el Estado se convierte en pura exigencia ante los individuos, no admite condiciones previas, reservas, reparos. En rigor, no admite siquiera la colaboración, sino simple entrega. La colaboración solo es posible en órdenes secundarios, no en lo primordial del Estado, que es el mando y su forma. No cabe, pues, eludir la adaptación, porque es ella la figura integral que la vida pública ha tomado. Tras el triunfo de César puede Catón suicidarse en Utica; pero con ello no hace sino practicar la forma más exasperada de adaptarse.

Con todo lo anterior no he hecho sino construir un teorema. Los teoremas son figuras imaginarias que elaboramos con líneas de geométrica pureza. Mas la realidad no coincide nunca estrictamente con los teoremas. Y, sin embargo, no hay otra manera de entender la realidad que mirar sus facciones, siempre indecisas, al través de esos perfiles irreales fabricados previamente por nuestra fantasía. El teorema nos permite orientarnos en la confusión que es, a simple vista, toda realidad, y nos permite inclusive medir con exactitud lo que haya de discrepancia entre ella y la tela de araña de nuestras ideas. Pensar es una operación irónica; lo que decimos es la «pura verdad», pero la decimos a sabiendas de que las cosas son un poco divergentes de ella porque todas las cosas son la verdad impura. Sólo el que no piensa, sólo el tonto cree que lo que él dice es, sin más y sin menos, la realidad misma.

Sería, pues, la ocasión para contemplar a la luz del susodicho teorema el detalle de la vida política romana, primero desde los reyes hasta Julio Cesar, y luego, desde Julio César hasta el fin del Imperio. Haciéndolo, podríamos ver, ya directamente, la realidad de lo que fue aquella vida pública, con toda la riqueza de sus contradicciones y sinuosidades. La vida es siempre sinuosa: por lo visto juega en ella gran papel el “sinus”, que es el seno y el pliegue. Mas aquel panorama tal vez persuadiese al lector de que nuestro teorema no contiene apenas exageración.

No es posible intentar aquí nada parecido, porque sería una labor oceánica, y ya es de sobra amenazador el aspecto de marea viva que sobre esta plana de “La Nación” van tomando mis artículos. Contraigámonos, por tanto, a expresar en éste y en el siguiente la línea

general del proceso que desemboca en el Imperio.

Con la expulsión de los reyes inicia Roma ostensiblemente su vida como libertad. Ya en ese hecho se ofrecen todos los rasgos característicos de esa forma de existencia política. Cicerón, siguiendo la leyenda, explica la revolución republicana por los abusos que dieron los reyes. Todas las revoluciones han sido así explicadas, mientras no ha habido verdaderos historiadores. Es la explicación que dan los políticos: tópico de mitin y editorial. Mas parece constitutivo de toda revolución, a diferencia del motín, ser hecha contra los usos y no contra los abusos. El viejo uso en que se vivía a gusto, comienza un buen día a parecer intolerable. Así pasó en Roma. Los reyes representaban el predominio etrusco. Bajo su cetro avanzó la civilización de los romanos; se creó la urbe, cuyo nombre es etrusco; creció la población, aumentó la riqueza y se cultivaron un poco aquellas testas de roble. Las ciudades griegas de Sicilia, Campania y el Oriente de Italia enviaban desde lejos vagos efluvios de aculturación; tenues imágenes de dioses y ritos, cuentos de guerra, ilusiones políticas. Una vida nueva, tosca aún, pero llena de recientes apetitos y aliento de proyectos, asciende de las arcaicas raíces latinas con la urgencia de toda primavera. Se siente como una necesidad pública la no necesidad de los reyes. ¿Hasta qué punto era imprescindible, necesario, centrifugar el monarca? No se trataba, evidentemente, de una necesidad fatal. Todo lo contrario: sentirlo como necesidad era ya una creación, un afán lírico, libremente surgido en los ánimos. Tanto era así, que esa intolerabilidad del gobierno monárquico no fue la causa y lo primario, sino el efecto y lo secundario del movimiento que se había iniciado previamente en las almas. Se había incorporado en estas la figura sugestiva de una nueva organización civil, de un Estado impersonal en que el mundo no emanara de la voluntad de ningún individuo, sino de un imperativo anónimo, en cuya formación todos, más o menos, colaborasen, y que se enuncia en el decir de nadie que es la ley. El gobernante dejaría de mandar por su cuenta y gusto, y tendría que renunciar a su propia personalidad para convertirse en autómata de la ley. Esta idea, surgida espontáneamente de la íntima inspiración romana, como surgen las imágenes poéticas, de que al cabo es hermana, se convirtió en «ideal» y comenzó a ejercer su incoercible succión sobre las voluntades. Porque los ideales nos sorben los sesos. Pero la simple presencia mental de aquella idea hizo, de rechazo, que

pareciese inaguantable la existencia de los reyes. Éste es el mecanismo de todo cambio político -sea revolutivo o evolutivo- en las épocas de vida como libertad. Todo en ellas se produce libremente, esto es, espontáneamente y emergiendo de honda inspiración. De aquí la extraña inversión del orden cronológico que parecería más natural entre la solución y la necesidad que ella satisface. Pues acontece que lo primero es la solución, el ideal, y éste es quien crea, si no la necesidad misma, la perfección de ella. LO cual quiere decir que esta necesidad no es absoluta e ineludible, que es una necesidad «hasta por ahí no más», como dicen los argentinos; por tanto, se prefiere sentirla como necesidad, y sólo por eso lo es. Esta precedencia del ideal es lo que expresa la frase de Danton en la Convención (13 de agosto de 1793): «La revolución estaba en los espíritus, cuando menos, veinte años antes de su proclamación». Importa subrayarlo, porque en las épocas de vida como adaptación pasa todo lo contrario. La necesidad política se presenta entonces con carácter absoluto e ineludible, y no porque es sentida como tal -más bien se tiende a no querer sentirla, de puro angustioso que es-, y se presenta con ese carácter precisamente porque no hay solución, auténtica solución, a que los ánimos presten ilusionados su anuencia. No se le dé vueltas, solución llamamos los hombres con toda la boca únicamente a la solución… «ideal». A lo otro no lo llamamos así, ni, en rigor, lo es, sino medicina de urgencia, mero apaño que adoptamos porque no hay más remedio. El Imperio romano es el ejemplo más pavoroso y gigantesco -espacial y temporalmente- de un irremediable remedio.

Según esto, la vida pública cobra el luminoso cariz de libertad cuando se da el concurso de estos tres ingredientes: 1º. “Que en la existencia interna de la colectividad no surjan problemas con el carácter de absolutamente ineludibles, como sería, por ejemplo, una situación de anarquía. 2º. Que en los cambios políticos la solución, por lo menos en su inspiración general, preexista a los problemas y contribuya a plantear estos, o, dicho en otros términos, que actúen en las almas verdaderos «ideales de vida pública». 3º Que todos los miembros de la sociedad se sientan colaboradores, en una u otra medida, de la función de mandar y, por lo tanto, con un papel activo en el Estado.

Estos caracteres son permanentes en la historia de Roma, sin fallar un solo día, desde la expulsión de los reyes hasta el año 50 antes de J.C. La fecha representa sólo una precisión simbólica, pero es de advertir que en

ese año precisamente comienzan los quejidos de Cicerón por la “libertas” que le estrangulan. ¿Fue este cambio radical y definitivo en la vida pública romana mera contingencia que hubiera podido evitarse, o hay motivos para sospechar que toda sociedad «libre» llega a un momento de su historia en que no le queda más forma de vida que el mecanismo de la adaptación? Pero aun suponiendo que sea esto último lo que la experiencia hasta el día nos presenta, ¿está dicho que toda sociedad futura esté condenada irremediablemente al mismo destino? Enfermedades corporales fueron incurables hasta un buen día en que una técnica “ad hoc”, nada complicada, permitió dominarlas. ¿Es absolutamente impensable una técnica de la sociedad, una higiene, una medicina, una cirugía de lo colectivo? Pero estas cosas, si son posibles, serán de cierto, y por lo pronto, conocimiento y no lo contrario: política.

HISTORIA ASCENDENTE

La historia política de Roma, de su crecimiento y dilatación elástica, desde el villorrio rudísimo que fue el “Septimontium” hasta la urbe imperial y marmórea que edifican los Césares, es de un ritmo ascendente tan próximo a la perfección, que no parece cosa histórica, sino musical. Se la cuentan a uno, y no sabe si está oyendo una crónica o una sinfonía. Por esta razón tiene un valor de paradigma y es, en el más sustancioso sentido del vocablo, «clásica». «La Grecia -decía Mommsen- es el prototipo del progreso humano. Roma, el prototipo del progreso nacional». Lo primero es cuestionable, porque lo humano no se reduce a las artes y las ciencias; lo segundo, no. En comparación con la romana, las historias políticas del Asia y del África y -aunque por otras razones- la misma Grecia, tienen cierto aspecto infrahumano, vegetativo o de gusanera; quiero decir que en ellas los hombres no se hacen su propia historia en lírico combate contra el destino y el azar. Son historias más padecidas que inspiradas. Pero la historia política de Roma, hasta Julio César, brota de los romanos como el chorro del hontanar.

EL ESTADO COMO PIEL

Una vez expulsados los reyes, el Estado, poder público o mando -son tres sinónimos-, conservó la misma simplicidad de estructura que había tenido en la época monárquica y que viene a resumirse en un Consejo de ancianos, jefes de las parentelas antiguas (gentes) y un magistrado, designado por elección, a quien se encarga de la función ejecutiva, esto es, de hacer cumplir la ley y capitanear el ejército. El nombre primitivo de esta magistratura fue probablemente el de «pretor». Figura tan sencilla de Estado bastaba a un pueblo germinal. Pero la colectividad romana aumenta en número de miembros y se va diferenciando internamente en grupos sociales o clases. Las viejas familias han acumulado, generación tras generación, el triple tesoro que permite constituir una aristocracia: nobleza, riqueza, destreza. Ser «noble» ya se sabe, no significa más que ser «hombre conocido», se entiende conocido antes de haber hecho él nada, por las hazañas de sus antepasados, que todo el mundo tiene presentes con sólo oír su apellido. Pero también la riqueza y la destreza implican normalmente, sobre todo en estos primeros tiempos, la acumulación hereditaria. No llegan a ellas tanto los individuos como los linajes. Todo esto trae consigo prepotencia social. En torno a los nobles está el «ciudadano desconocido», la plebe, palabra de origen problemático, pero cuyo radical deja entrever un significado originario de muchedumbre. La plebe si hizo muy pronto muy numerosa, y en su cantidad radicará, al comienzo, su creciente poder social. Por eso en Grecia se designaban ambos grupos con los dos nombres más expresivos y que no debieron abandonarse nunca: lo< «pocos» y los «muchos».

Es admirable como a esta complicación creciente de la sociedad romana responde el Estado, paso a paso, con la creación de nuevas instituciones que se diversifican el poder, haciendo de él una

multiplicidad de poderes o “potestades”, articulados unos con otros. El pretor abandona el mando supremo de la ciudad y del ejército a dos nuevos magistrados: los cónsules, cuya actuación gemela o colegiada impedirá la posible tiranía de un hombre solo. La pretura queda encargada de regentar el derecho privado. Los ediles cuidarán la ciudad. Los cuestores se ocuparán de la hacienda.

Todo cambio importante en la estructura social suscita una necesidad pública que, si lo es de verdad, plantea una cuestión de Estado. Porque el Estado es la actividad social que se ocupa de lo necesario, de lo imprescindible. Y es de verdad emocionante contemplar cómo a cada uno de esos cambios reacciona la fértil inventiva política de los romanos con una institución tan precisa, concreta, original e ingeniosa, que parece una pieza de genila ineniería y viene a ajustarse, con maravillosa exactitud, en la máquina ya existente del Estado. Cada una de estas instituciones, por lo mismo que no es un abstracto embeleco ni expresión ambiciosa de un vago prurito reformista, sino lo que las circunstancias reclaman, ni más ni menos, tiene el aspecto de lo que el matemático llama «feliz idea», la ocurrencia elegante y certera que apronta la solución del problema. Y esta solución llega tan a punto y comienza a funcionar con tanta soltura y se integra tan naturalmente en el organismo jurídico preestablecido, que viene a ser como la entrada de la flauta o del oboe en la ordenada selva sonora de la sinfonía. En suma, que el estado se va amoldando al cuerpo social como la piel se forma sobre el nuestro. También nuestra piel nos aprieta y nos ciñe, pero la línea de su presión coincide con los alabeos de nuestros músculos. De aquí que nos sintamos libres dentro de ella hasta el punto de ser símbolo máximo de la libertad hallarse uno en algo «como dentro de su piel». Nótese la sustancial paradoja que ello envuelve, pues se trata de que una presión que se ejerce contra nosotros es sentida como algo nuestro, como formando parte de nosotros. Lo que en puro teorema es llamado «vida como libertad», puedo llamarlo ahora más plásticamente, «Estado como piel». Por el contrario, en las épocas de «vida como adaptación» dejamos de sentir al Estado como nuestra piel y lo sentimos como un aparato ortopédico. Yo creo que ahora irá pareciendo claro lo que he intentado decir en estos artículos.

Pero si la nueva institución se adapta tan cabalmente al nuevo músculo social, a la nueva exigencia o necesidad, es porque la mente

pública no se ha visto obligada, sin opción posible, a aplicar un único remedio, el «único que queda» y que se impone mecánicamente a nuestra voluntad por no haber otro a mano, sino que se ha encontrado libre para proyectar diversas soluciones, y entre ellas ha podido preferir una, la que mejor encajaba en las circunstancias y más exactamente acordaba con la idea de la vida que, latente en las almas, la nutría de alientos e ilusión. La solución preferida y el «único remedio» se contraponen como la rima inspirada y el ripio inevitable.

La prueba de que cada una de estas instituciones con que el romano afrontaba sus conflictos no venía impuesta con forzosidad, no era un expediente de cajón, es que, al verla nosotros surgir en la historia de este pueblo, nos sorprende siempre como un hallazgo genial, a la vez certero e imprevisto. Por otra parte, las constituciones que los filósofos europeos, desde el siglo XVII, se han solido sacar de la cabeza, son todo menos sorprendentes, y hasta su lectura nos aburre. Nos aburre como el contar uno, dos, tres, etcétera. Prototipo de la inercia racional a que nuestros mayores daban el nombre sublime de «razón pura» y que en la mente opera con tan escaso alerta, que los médicos nos recomiendan numerar como gran soporífero en la lucha contra el insomnio.

Las instituciones romanas, pues, no fueron impuestas forzadamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y abstracta, sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación, mientras una nación tiene alma. Todo pueblo que sepa hacer esto será un gran pueblo.

EL TRIBUNO DE LA PLEBE O LA GENIAL IRRACIONALIDAD

Buen ejemplo de lo dicho es el «tribuno de la plebe». Representémonos la situación: se ha llegado a una peripecia en que la plebe, acrecido su contingente multitudinario y siendo un elemento auxiliar en las guerras, adquiere una fuerza social que antes no tenía. A esta nueva realidad colectiva, a esta nueva ecuación del dinamismo público, corresponde un reparto diferente del poder estatal. El mando tiene que adaptar su configuración al nuevo bíceps social que es la plebe o, dicho sin eufemismo, la plebe tiene que mandar también. Pero la plebe es todavía -aún lo será mucho tiempo- la plebe sana de una sociedad saludable, no es aún masa petulante y encanallada. Cree con fe viva en la misma imagen del Universo y de la vida en que creían los patricios; cree en Roma y su destino, del cual se siente, hasta la raíz, solidaria y cree en las virtudes efectivas de los nobles, que, año tras año, combaten sus combates por la ciudad y conquistan, para el común, tesoros, tierras y glorias. Al lado de esto y con no menos decisión -en el romano del buen tiempo todo es decisivo y a rajatabla-, la plebe quiere participar en el Mando. Mas como se sabe, a diferencia de la «masa», que ella no entiende nada del asunto, que ignora la estrategia, el derecho, la diplomacia y la administración, comprende que su papel en la obra de mandar no puede ser dirigente y positivo. Por la misma razón, los nobles, gentes de pecho duro, que no se arredraban ante las multitudes, que están ocupados en hacer su Roma, no andaban tampoco propicios a dejar que gobernase cualquiera la República. De aquí grandes y largas luchas. Luchas, pero no revoluciones. Porque los contendientes están soldados unos a otros bajo tierra por la concordia radical fundada en las comunes creencias y en la solidaridad inquebrantable de querer ser un pueblo. Esta

es la causa de que en la contienda empleen los plebeyos, como arma suprema, la acción mínima imaginable cuyo relato nos ha conmovido tanto desde niños; la plebe entera, con su “meneur” al frente, se retira a un monte, al Monte Sacro, al Monte Aventino. Por aquel entonces las ciudades florecían en los alcores. Retirarse a una colina valía como la amenaza simbólico de fundar otra ciudad frente a la antigua. Un pueblo revolucionario, que no aspira a una reforma determinada y concreta, sino a la aniquilación de un Estado y a la mágica construcción sobre sus ruinas de otro por completo distinto, hace todo lo contrario. En vez de amagar con la construcción de una nueva ciudad, procurará apoderarse de la antigua y asesinar o expulsar a los nobles. Ya llegará la hora en que la plebe romana ingrese también en la zona sanguinolenta y repugnante de las revoluciones. Por ahora basta con la amenaza separatista. Los nobles ceden. Pero ¿qué figura se dará a la solución? Fichte decía, refiriéndolo a Napoleón, que el secreto de la gran política es sencillamente «dar expresión a lo que es». Esto se hizo entonces: el jefe de la muchedumbre, con el título de tribuno de la plebe, entró a formar parte del mando o Gobierno, es decir, se convirtió en magistrado con el carácter de representante de la plebe -no de toda la ciudad. Desde el punto de vista de la razón pura, ya esto es de sobra extravagante e irracional. Es entregar una porción del Mando sobre toda la ciudad, a una parte de ella o partido como tal. Pero además, este magistrado que no es un magistrado y por ello no se le conceden honores de tal, mandará terriblemente, pero sin propiamente mandar. El tribuno, en efecto, no puede mandar hacer esto o aquello, pero puede mandar -y con eficacia fulminante- que no se haga ni esto ni aquello. Su atribución principal es el veto. Como el animal fabuloso que paraliza cuanto mira, el tremendo tribuno con un gesto detenía la actuación de todo otro magistrado, incluso de los cónsules: podía congelar el estado entero. Su mando consistía, pues, en evitar el desmán del mando: era el freno al mando, el Contramando.

Y para ello se le otorgó algo más eficiente que todos los honores: se declaró su persona sagrada, inviolable, tabú. Quien tocase a un tribuno era hombre muerto. El tribuno era el basilisco como institución. La plebe, al retirarse, como el pistón en el émbolo, produce el vacío en la ciudad y la asfixia. Se comprende que la magistratura así nacida fuera una magistratura negativa e inversa, una magistratura, diríamos, cóncava o en

hueco, cuya imagen, desde hace veinticinco siglos, desafía escandalosamente a la razón raciocinante.

Pues es el caso que esta institución tribunicia en que el derecho político racionalista ve solo una extravagancia de alta tensión, fue el prodigioso utensilio estatal que aseguró durante centurias la solidaridad entre el Senado y el «pueblo», entre patricios y plebeyos. Si fijamos en 471 antes de J.C la fecha probable y aproximada de su instauración, podemos decir que el tribunado evitó que Roma rodase por la montaña rusa de las revoluciones hasta tres siglos y medio más tarde. Y aun tal vez, tal vez, la concordia hubiese durado mucho más, si Roma hubiese seguido cerrada hacia dentro de sí misma, viviendo de sus propios jugos. Pero, como veremos, su triunfo inaudito sobre el mundo en torno la abrió, "intelectualmente indefensa", a influjos forasteros de superior toxicidad. No se olvide que Tiberio Graco, el primer revolucionario de Roma, tenía a su vera a un gréculo de nombre Blossius, filósofo racionalista de vía estrecha, araña intelectual tejedora de triviales utopías. Pero la Roma fuerte de los tiempos creadores fue la del S.P.Q.R. -Senatus Populusque Romanus-. Pues esta recia casta que no tenía imaginación sobrante para poder ser hipócrita, que aceptaba de frente lo real, que pensaba y hablaba como un sacabocados, reconoció siempre que la unidad nacional es la unidad, cuando menos, de una dualidad -que toda ciudad se compone de dos casi ciudades, la ciudad de los ricos y la de los pobres, la ciudad de los ilustres y la de los anónimos, la ciudad creadora o "poyética" y la ciudad vulgar-, el Senatus y el Populus, cada uno de los cuales tiene, quiérase o no, sus derechos. Resisto a la tentación de analizar lo que esos dos nombres representaban, sobre todo eso nombre "populus", misterioso y rotundo como el vientre de la gran nube negra en que viajan las tormentas. La cosa me llevaría demasiado lejos, y fuera perturbar demasiado a los lectores poner ahora ambas palmas sobre el borde de la cátedra y comenzar la disertación diciendo: «Señores, la palabra "populari" significó, por lo pronto… devastar, despoblar». Les sorprenderá a ustedes, pero conste que es una indicación lingüística, no ninguna alusión a ningún Frente Popular.

Lo que convenía, al presente, decir es sólo que esa dualidad «Senado y Pueblo», se articuló como una bisagra, merced al tribunado. Éste fue el cauce legal por el que obtuvo la plebe su progresiva intervención en el mando, conforme aparecieron en ella hombres con calidades suficientes.

Y aún hay que agregar esto: Cuando, cinco siglos después, la República romana se ha volatilizado y de todos sus prestigios y solemnes magistraturas, tan largamente veneradas, se ve solo la mancilla y el oprobio en que han caído y una docena de feroces guerras civiles han yugulado toda posible libertad, y la pleamar del asesinato ha embadurnado de cruento bermellón los foros y las curias, y nadie cree ya en nada, y la universal angustia hace que los supervivientes busquen un hombre que con poderes absolutos rehaga un Estado y resucite el mando, no se halla otra figura jurídica para sustentar su ejercicio que la del tribuno de la plebe. De la vieja galera romana, deshecha en el total naufragio, flota sólo, insumergible, el mascarón de proa que es esta institución extravagante. «Augusto -dice Tácito-, al redescubrir la potestad tribunicia para denominar su suprema jerarquía, evitó asumir el nombre de dictador o de rey, y a la vez, aseguró la preeminencia de su mando sobre todos los demás poderes».

TEORIA DE LOS COMPLEMENTOS DE LA VIDA COLECTIVA

No bastaba hablar en abstracto de lo que son las instituciones preferidas o inspiradas. Era menester dibujar, siquiera en su elemental diseño la fisonomía completa de una de ellas. De este modo preparamos el contraste con la institución forzosa y de génesis mecánica que fue el principado o Imperio. Sólo entonces obtendremos la postrera claridad. Pero lo mismo podíamos haber elegido la dictadura, otro ejemplo de realismo romano dispuesto sin remilgos al reconocimiento de que en las sociedades es de sobra normal la anormalidad. El Estado del cónsul o del pretor va bien con lo cotidiano, pero la hora del extraño peligro exterior y la hora del interno frenesí reclaman también ser prevenidas en la ley con suficiente impudor. Para ello se crea la dictadura, si bien el simbolismo jurídico romano exige que el dictador sea elegido en la oscuridad de la noche. Por mi gusto, habría destacado la censura. Más adelante se verá la razón de este gusto y de que no lo satisfaga ahora.

Sin embargo, el tribunado de la plebe se nos imponía con carácter excepcional, porque en él se manifiesta, de la manera más acusada, una cuestión de suma importancia que adrede he dejado para el final de este artículo. Lo que sobre el tribunado he dicho puede resumirse en estas dos notas: primera: que contempladas las cosas a la luz de la «pura razón», otorgar poderes ejecutivos -y no solo deliberantes- a quien representa únicamente los intereses y los apetitos de una parte de la sociedad y, más aún permitirle un modo de actuación tan cómodo y fácil como es el veto, tiene que llevar a la detención de la maquinaria gobernativa y, consecuentemente, al golpe de Estado o a la revolución que corrigen aquel atasco. El razonamiento abstracto nos conduce, sin remedio, a declarar que esa institución es imposible. Segunda. Que no obstante, se

da el hecho de haber esa institución gozado una gloriosa y perdurable realidad. Como dice Don Juan:

Los muertos que vos matáis
gozan de buena salud.

¿Por qué se equivoca nuestra «razón pura»? Sencillamente porque trata como si fuera una cosa aislada -abstracta- lo que en verdad, ni está ni puede estar aislado. Habla de una institución como si su realidad consistiese solo en su funcionamiento definido por la ley. O, dicho de otra forma, como si en el funcionamiento real de una institución interviniese sólo lo que la ley dice sobre ella. Y, por lo pronto, hay que una institución funciona encajada entre las otras, limitada o sustentada por ellas. Pero además -y esto es lo que empieza a ser interesante- cada institución y su conjunto o Estado funciona, a su vez, en combinación indisoluble con el resto de las actividades sociales distintas del Estado. Distintas, pero no separadas ni separables. La vida colectiva es un sistema de funciones cada una de las cuales se apoya en las demás y las supone. En nuestro caso equivale esto a decir que una institución no empieza ni termina realmente en su propio perfil jurídico, sino que empieza y termina, se apoya, regula y nutre en otras fuerzas sociales. De ello es gran muestra el tribunado. Representaba este en el Mando los intereses de la plebe, pero no de una plebe abstracta y cualquiera, sino de la plebe romana, que durante siglos, junto a sus intereses particulares sintió, con no menor vivacidad, interés por el destino de Roma; una plebe cuyas firmes creencias religiosas y terrenales montaban dentro de cada hombre los frenos de la disciplina y la obediencia, que respetaba y admiraba con espontáneo entusiasmo la nobleza, la riqueza y la destreza de sus nobles. Esto es un hecho -cuyo estricto parangón hallamos en lo que acontecía aún una generación atrás en Inglaterra-, es un hecho que no podemos extraernos de la cabeza como un concepto puro, sino que alguien tiene que narrarnos. Pero, una vez que nos lo han narrado, la institución tribunicia, que a la luz de la «razón pura» parecía irracional e ininteligible, nos resulta la cosa más natural y comprensible del mundo. Lo que es opaco para la «razón pura» se hace transparente ante la razón narrativa, que es la «razón histórica». El tribunado de la plebe era el órgano jurídico encargado de hacer constar dentro del Gobierno aquellas

cosas en que la plebe se sentía insolidaria del Senado, pero esto fue posible, sin quebranto grave, porque en la plebe, aparte de su intervención en el Estado, funcionaba una solidaridad superabundante con el Senado mismo y con la vida integral de Roma. Vivió, pues, aquella institución de algo que estaba fuera de ella y del Estado, de un complemento existente en los senos profundos y ultrajurídicos de la Sociedad -en suma, la ley, una vez más vivió de las costumbres. La fórmula de Horacio: «las leyes son nulas sin las costumbres» -es uno de los grandes principios sociológicos. Sólo aguarda ser libertado de la vaguedad con que, hasta ahora, se la ha entendido mediante una teoría de los complementos extralegales que cada ley necesita.

Aquí palpamos la condición de intransferible aneja a toda auténtica institución. Al querer tomarla de donde ha surgido para injertarla en nuestro país, ¿por donde la cortamos? ¿Dónde empieza y dónde acaba esa realidad que el lenguaje, con su mágico poder de esculpir fantasmas, nos presenta enteriza y aislada bajo el nombre suelto de «tribunado» o «parlamento» o «libertad de Prensa»? Ninguna de estas cosas termina en una línea precisable, sino que su realidad se prolonga en toda la vida colectiva donde se originó y de donde recibe sus inexcusables complementos, su vigor y su correctivo. Quien quiera trasplantar una institución de un pueblo a otro tendrá que traerse con ella a la rastra aquel pueblo entero y verdadero.

Podrán las leyes de la nación extraña servir de incitamiento, y aún de orientación, a nuestra inventiva política -Roma se orientó no pocas veces en las imágenes jurídicas de Grecia-; pero en última instancia habrá que inventar. La imitación en política pertenece a la patología social. No es del sobrehaz patente que el Estado ajeno ofrece a nuestra vista de donde hay que tomar las instituciones, sino que es preciso descubrirlas en la existencia profunda del propio, si se quiere sostener una vida que sea «libertad». Desde este altillo se percibe claramente la frivolidad e insustancialidad del «liberalismo». ¡Cómo si la libertad consistiese no más que en proclamar a voleo sobre un país cualquiera, cualesquiera libertades! La «vida como libertad» supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde éste otra vez, en reflujo, hacia las entrañas de su fe.

Los peñones que nos amenizan la travesía no flotan sueltos sobre el

mar, sino que forman parte integrante de la montaña abisal que en ellos culmina y de que son la visible emergencia. Pues una cosa así, las instituciones.

Mas esto es solo el piso bajo de una teoría sobre los complementos en la vida colectiva. Hay en ella otro más peraltado y sutil que…

Ortega, 1941